JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN, MOHL, OPPERT, PAUTHIER
REGNIER, RENAN, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME PREMIER



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1873.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

L'AMI DE LA VERTU ET L'AMITIÉ DE LA VERTU

(KALYÂṆA-MITRA, KALYÂṆA-MITRATÂ),

PAR M. FEER.

Dans l'étude à laquelle je me suis livré sur les deux *Catur-dharmaka-Sûtra*, j'ai été amené à parler de «l'ami de la vertu» et du terme *Kalyâṇa-mitra;* j'ai même, à cette occasion, donné la traduction d'un sûtra du Kandjour relatif à ce sujet, le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* «fréquentation de l'ami de la vertu[1].» Ce que j'ai pu dire sur ce sujet était nécessairement fort incomplet, d'une part, à cause de la façon épisodique dont ce point spécial était introduit dans un sujet plus étendu, laquelle ne permettait pas d'entrer dans les développements nécessaires; d'autre part, à cause de l'insuffisance des textes mis alors à ma disposition. Aujourd'hui que j'ai trouvé des textes, non-seulement nouveaux, mais encore (ce qui

[1] *Journ. asiat.* 6e série, tome VIII, 1866, p. 316 et suivantes.

ajoute, je pense, à l'intérêt) fournis par la littérature pâlie, je crois devoir revenir sur cette question. Ce n'est pas que j'aie la prétention de la traiter dès à présent d'une manière complète et définitive: il existe beaucoup de textes que je ne connais pas; d'autres, que j'ai notés, ne font guère que répéter ceux que je me propose d'introduire ici, et grossiraient ce travail sans le fortifier notablement. Je m'en tiens donc, pour le moment, aux premiers que j'ai découverts; ils me paraissent dignes d'attirer l'attention et propres à devenir la base d'une discussion instructive.

§ I. *Les deux avadânas sanskrits-tibétains Çaça et Subhadra.*

Avant d'aborder les textes pâlis, qui sont tout à fait nouveaux (du moins, je le crois), il me paraît à propos, sans répéter ce que j'ai déjà dit, de compléter les renseignements que je devais au lecteur sur les textes dont j'ai déjà fait usage.

On se rappelle que le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour se retrouve intégralement dans deux récits de l'*Avadâna-Çataka*. Il importe, ce me semble, de bien faire connaître le rôle qu'il joue dans ces récits : c'est ce que je n'avais pu faire dans mon précédent article, ce que je veux faire dans celui-ci.

L'*Avadâna-Çataka* est un recueil de cent récits, conçus, je ne dirai pas d'une manière uniforme, mais selon un type unique reconnaissable dans les

diverses modifications qu'on lui fait subir. Ces récits comprennent quatre points principaux : 1° un préambule, presque toujours le même, et indiquant le lieu de la scène, qui varie; 2° un fait quelconque, tantôt très-important, tantôt fort insignifiant, dont le Buddha est témoin ou dans lequel il est acteur; 3° une explication ou un enseignement donné par le Buddha à l'occasion de ce fait : cette instruction consiste ordinairement à expliquer le fait dont il s'agit par des actes accomplis dans des existences antérieures, et quelquefois à en faire la base d'une prédiction de ce qui arrivera dans des existences futures; il peut même arriver que les deux systèmes d'instruction soient combinés dans un même avadâna; 4° une morale[1] ou conclusion généralement brève, quelquefois assez développée : ces conclusions ne sont pas très-variées; à peine en trouve-t-on une ou deux dont il y ait un seul et unique exemple. Presque toutes sont répétées plusieurs fois; il en est une surtout (celle qui consiste dans la distinction des actes en blancs et en noirs) qui est appliquée à plus de la moitié des récits. Notre instruction sur le Kalyâṇa-mitra est une de ces morales ou con-

[1] Les avadânas se terminent donc, comme nos fables, par une morale. Du reste, le terme *avadâna* désigne aussi ce que nous appelons « fable ou apologue ». Les avadânas d'origine indienne traduits du chinois, par M. Julien, ne sont autre chose que des fables. Cependant l'avadâna bouddhique proprement dit ne saurait être identifié avec l'apologue tel que nous l'entendons : c'est un genre spécial, propre au bouddhisme. Parmi les avadânas traduits par M. Julien, il en est beaucoup qui ne sont pas bouddhiques.

clusions; elle est, comme nous l'avons dit, reproduite deux fois seulement.

Les récits de l'*Avadâna-Çataka* sont en outre groupés par dizaines, et ceux de chaque dizaine se distinguent par quelque trait spécial et caractéristique. Ainsi les deux récits terminés par la leçon sur le *Kalyâṇa-mitra* appartiennent à la quatrième dizaine, caractérisée par cette circonstance que chacun des dix avadânas dont elle se compose est un récit d'une des existences antérieures du Buddha, par conséquent une version d'un des célèbres Jâtakas [1]. Nous avions songé à donner la traduction de ces deux récits; mais comme, soit en raison de leur importance, soit en raison des variantes qui en existent, ils méritent de devenir chacun la base d'un travail spécial, nous aimons mieux nous borner pour le moment à une simple analyse.

Le premier de nos deux avadânas est intitulé Çaça « le lièvre »; c'est le septième récit de la quatrième dizaine, ou le trente-septième de toute la collection. La scène se passe à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapindada.

Du temps de Çâkyamuni, un riche habitant de cette ville se marie, a un fils et est ruiné. Le fils, recueilli par des parents, élevé par eux, va à Jetavana, entend prêcher la loi et se fait admettre dans la confrérie bouddhique; mais il continue d'habiter avec ses parents et ne peut se résoudre à aller vivre

[1] La même particularité distingue la deuxième décade.

en ermite dans la forêt. Les admonitions réitérées du Buddha le décident enfin à prendre ce parti.

Tel est le fait : les Bhixus étonnés en demandent l'explication; le Buddha la donne.

Autrefois un Ṛṣi vivait en ermite dans une grotte; un lièvre[1] lui tenait compagnie. Une sécheresse, qui causa de grands ravages et amena la famine, fit perdre courage au Ṛṣi; il voulait renoncer au privilége de la vie solitaire et regagner la ville. De désespoir, le lièvre se jeta dans le feu pour se donner en pâture à son ami. Vaincu par ce sacrifice, le Ṛṣi se décide à rester dans la forêt, et, grâce aux prières ou à la puissance du lièvre, la pluie tombe et féconde la terre. Le Ṛṣi étonné demande à son compagnon le secret de tant de merveilles; le lièvre répond qu'il est appelé à être le Buddha sauveur, et le Ṛṣi forme le vœu d'être sauvé quand le moment sera venu, par le futur Buddha, maintenant lièvre.

Or, le fait naturel relaté plus haut n'est que la réalisation ou la conséquence du fait merveilleux qui vient d'être raconté. Le fils de famille amené par le Buddha à vivre dans la forêt n'est autre que le Ṛṣi d'autrefois, et le lièvre d'alors est le Çâkyamuni d'aujourd'hui.

[1] Lorsque je fis mon travail sur les *Catur-dharmaka*, je n'avais pas lu l'*Avadâna* tout entier, et au lieu de Ṛṣi j'avais cru voir Aṣi; de plus, j'avais pris Çaça pour un nom propre, de sorte que, citant quelques phrases voisines de la conclusion que j'avais extraite du manuscrit, j'ai écrit «Aṣi» et «Çaça» au lieu de «le Ṛṣi» et «le lièvre» (*Journ. asiat.* juillet-décembre 1866, p. 322).

Là-dessus, le Buddha recommande le culte de l'ami de la vertu, semblable à celui que le Ṛṣi avait rendu au Bodhisattva sous forme de lièvre; il débite le sûtra que nous avons traduit et qui n'est donné avec cette qualification que dans le texte isolé du Kandjour, car dans la collection de l'Avadâna-Çataka, il ne porte point la désignation de «sûtra», appliquée quelquefois, mais rarement, dans ce recueil, à d'autres instructions du même genre.

Ce récit, comme on le voit, a pour base un fait très-commun dans les récits bouddhiques, la conversion d'un jeune homme, conversion lente et pénible, accomplie dans des circonstances qui passent pour extraordinaires, mais cependant jugées d'une importance secondaire, puisqu'on ne nous dit pas le nom du nouveau disciple. Il en est autrement du deuxième fait que nous allons rapporter : c'est encore une conversion, mais celle-ci est célèbre, elle a une valeur historique, et c'est un des faits saillants de la vie du Buddha. Le récit qui la renferme constitue le dixième avadâna de la quatrième série et le quarantième de la collection; il porte le titre de *Subhadra*.

La scène se passe à Kuçinagara chez les Mâllas, au moment où le Buddha va entrer dans son Nirvâna.

Subhadra, un *parivrajaka*, «moine mendiant et errant», apprend que le Nirvâna du Buddha est prochain, et se rend à Kuçinagara pour lui faire des questions. A plusieurs reprises, il demande à être

introduit près du maître; constamment Ananda s'y refuse. Enfin Bhagavat, entendant le bruit de cette altercation, ordonne qu'on laisse approcher l'étranger. L'entretien a pour conséquence la conversion de Subhadra, qui, par une succession rapide, devient Bhixu, puis Arhat, et enfin entre dans le Nirvâna, décidant ainsi la conversion d'un grand nombre de Mâllas, fait étrange dont voici l'explication :

Jadis Çâkyamuni était un daim, il était le premier d'un troupeau auquel un roi vint donner la chasse. Il fallait, pour échapper à cette redoutable poursuite, franchir un torrent rapide et large. Le chef se dévoue, se place au milieu du torrent; le troupeau tout entier lui saute sur le dos pour gagner l'autre rive et le met tout en sang. Un petit restait seul, incapable de faire le saut périlleux; mais le généreux daim le prend sur son dos meurtri et le porte en lieu sûr. Or le chef du troupeau était Çâkyamuni, le petit daim était le nouveau Bhixu, Subhadra; quant au troupeau tout entier, c'étaient les Mâllas convertis. On voit comment le fait capital de la conversion de Subhadra et les faits accessoires se rattachent à l'histoire du troupeau de daims comme l'effet à la cause.

Mais ce n'est pas tout, l'enseignement se complique ou se dédouble. Ce récit montre bien le lien qui existe entre Çâkyamuni, Subhadra et les Mâllas; il n'explique pas suffisamment les mérites du Subhadra. Or ces mérites, les voici :

Le Buddha Kâçyapa, prédécesseur de Çâkya-

muni, avait un neveu nommé Açoka, qui était entré dans la confrérie fondée par son oncle. Au moment où le Nirvâna de Kâçyapa allait se produire, Açoka en fut prévenu par la divinité d'un arbre et tomba dans un grand désespoir. La compatissante divinité le conduisit alors auprès de Kâçyapa, et là il devint Arhat et entra dans le Nirvâna avant le Buddha Kâçyapa son oncle. La divinité qui avait montré un si grand dévouement apprend à ce moment que, en récompense de cette bonne action, il lui arrivera pareil sort à elle-même au temps du Buddha Çâkyamuni. Or la conversion et le Nirvâna de Subhadra sont la réalisation de cette promesse. Subhadra, au temps de Kâçyapa, était la divinité sylvestre dont on vient de raconter un trait mémorable.

De là encore, le Buddha, répétant la même instruction que précédemment, tire cette conclusion qu'il faut aller à l'ami de la vertu (*mâm kalyâṇamitram âgamya* « venant à moi, dit-il, l'ami de la vertu (par excellence)»), chose possible quand Çâkyamuni, engagé dans le cercle de la transmigration, était un Buddha sous la forme humaine, ou un Bodhisattva sous toutes les formes possibles, mais difficile à réaliser, physiquement impossible, lorsque, entré dans le Nirvâna, affranchi de la transmigration, il sera dans cet état indéfinissable qui est en dehors de toutes les conditions expérimentales de l'existence, qui est absolument et incontestablement distinct de toute espèce d'activité, et qui,

s'il n'est pas le néant proprement dit, ressemble fort à une sorte d'anéantissement, à une extinction, à une léthargie sans fin, à un sommeil sans réveil. Ce qui ressort le plus clairement de ce discours, c'est que le Kalyâṇa-mitra est le Buddha lui-même, ou que le Buddha est un Kalyâṇa-mitra. Çâkyamuni est-il *le* Kalyâṇa-mitra ou *un* Kalyâṇa-mitra? Ce titre est-il exclusif et s'applique-t-il au Buddha seul, ou peut-il s'appliquer à d'autres? C'est ce que le texte ne laisse pas facilement apercevoir. On serait tenté tout d'abord de croire à une valeur exclusive de ce terme Kalyâṇa-mitra; mais, évidemment, on ne peut d'après ces textes seuls s'en former une idée juste et complète, et de nouveaux éclaircissements sont nécessaires.

Je ne veux donc pas insister plus longtemps sur le lien qui peut exister entre les faits racontés dans nos Avadânas et la moralité qui s'en déduit : ce lien est très-lâche, et il serait assez difficile d'arriver par ce moyen à bien savoir ce qu'est au juste le Kalyâṇa-mitra. Je n'insisterai pas non plus sur les faits qui ont servi de base à nos deux récits, bien que l'un d'eux, celui de la conversion de Subhadra, soit cité constamment dans le récit du Nirvâna, et passe pour un des faits universellement admis de la vie du Buddha. Cet épisode, nous l'avons déjà dit, mériterait une étude à part. Il nous importerait seulement en ce moment de savoir si la prédication du *Kalyâṇa-mitra-sevanam* fait bien partie de l'épisode de la conversion de Subhadra, et si elle n'a pas

été intercalée arbitrairement dans notre texte par le compilateur de l'Avadâna-Çataka. On ne pourrait résoudre la question qu'en faisant la comparaison des divers récits de cet épisode qui peuvent exister. Or ces récits, nous ne les avons pas sous la main; il est donc impossible de rien décider. Cependant il y a lieu de croire que cet enseignement a dû être reproduit par le Buddha dans la circonstance dont il s'agit, car si fécond que le compilateur du recueil puisse être en inventions, il est en général fidèle à la tradition quand il s'agit de faits bien établis par elle, et surtout de paroles attribuées au Buddha[1]. C'est du reste un point qu'on aura sans doute les moyens d'éclaircir ultérieurement. Admettons-le toujours, sauf vérification.

Il est un autre point qu'il serait bien désirable de mettre en lumière. Le sûtra du Kandjour intitulé *Kalyâṇa-mitra-sevanam* doit-il être considéré comme un extrait de l'Avadâna intitulé *Subhadra?* La seule chose qui autorise à le supposer, les trois textes étant d'accord, c'est la mention du lieu de la scène, mise en tête de ce sûtra, comme de tous les autres, et identique à celle qui ouvre le Su-

[1] Dans une lecture faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en janvier 1871, sous ce titre : « Deux sûtras pâlis et un avadâna sanskrit », j'ai montré que le dixième récit de l'Avadâna-Çataka coïncide avec un sûtra du Sanyutta-Nikâya. Nous avons vu que d'autres coïncident avec des Jâtakas. On peut donc établir en principe que les avadânas du recueil dont nous parlons ont à la base un texte du *Sûtra*. Seulement, un récit nouveau extra-canonique est toujours enté sur le récit primitif et canonique.

bhadra-Avadâna; c'est-à-dire que, d'après l'un comme d'après l'autre, le discours aurait été prononcé à Kuçinagara, chez les Mâllas. Il est donc vraisemblable d'en conclure que le plus court de nos textes est un extrait du plus long; mais cela n'est nullement démontré, et l'on arrivera peut-être à découvrir que les deux textes ont été puisés à une source commune; c'est même là ce que je considère comme le plus probable. Or, dans cette hypothèse, le sûtra aurait été tiré d'un texte traitant le même sujet que l'Avadâna, qui, par conséquent, ne saurait différer beaucoup de ce texte et pourrait en être considéré comme une simple version. Nous ne nous compromettrons donc pas beaucoup en acceptant, pour fixer les idées, le sûtra du Kandjour comme un extrait présumé du Subhadra-Avadâna; nous voulons simplement dire par là que la prédication du Kalyâṇa-mitra-sevanam, nous apparaissant comme une exhortation dernière du Buddha, fait partie du récit complet du Nirvâna.

De cette circonstance que le même sûtra figure dans deux récits distincts, j'avais tiré cette conclusion, ou, pour mieux dire, à propos de cette circonstance, j'avais établi ce fait : que le Buddha avait dû répéter un assez grand nombre de fois cet enseignement; et, généralisant, j'avais dit qu'il en devait être de même de beaucoup d'autres. Il ne fallait assurément pas pour cela une grande pénétration; cependant, si l'assertion avait besoin d'être confir-

mée, elle le serait d'une manière éclatante par la littérature pâlie.

§ II. *Les deux sûtras pâlis Upaḍḍham et Sâripatta.*

Je trouve, en effet, dans les livres pâlis, outre de nombreuses mentions du terme *Kalyâṇa-mitra* plus ou moins accompagnées de développements, deux sûtras nous présentant la question traitée dans des lieux et dans des temps différents : une fois, c'est chez les Çâkyas; l'autre fois, c'est à Çrâvastî. Notons en passant que la littérature pâlie, au moins par les textes que nous avons trouvés, ne nous fait pas connaître que pareil discours ait été tenu à Kuçinagara. Indépendamment de cette différence sur les localités, il y en a une aussi sur les personnes. Dans les trois textes du Kandjour, qui peuvent se réduire à deux (puisque nous considérons le sûtra isolé comme extrait de l'un des Avadânas), c'est Ananda qui est l'interlocuteur; dans les deux textes pâlis, une fois, chez les Çâkyas, c'est Ananda, une autre fois, à Çrâvasti, c'est Çâriputra. Ce dernier trait, à lui seul, établit une différence entre le discours prononcé à Çrâvastî selon l'Avadâna-Çataka et le discours prononcé dans la même ville selon le Tipitaka. Si donc nous réunissons tous les documents évidemment distincts qui sont à notre disposition, nous avons :

Pâli : un discours prononcé chez les Çâkyas (interlocuteur, Ananda).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Çrâvastî (interlocuteur, Ananda).

Pâli : un discours prononcé à Çrâvastî (interlocuteur, Çâriputra).

Sanskrit-tibétain : un discours prononcé à Kuçinagara (interlocuteur, Ananda).

Ici il y aurait à noter une différence sur le fond entre les deux sûtras pâlis; mais cette question viendra plus utilement à la suite de la traduction, et je poursuis les rapprochements que les rapports extérieurs nous invitent à faire entre ces textes.

Les deux sûtras pâlis sont isolés, comme le *Kalyâṇa-mitra-sevanam* du Kandjour : ils offrent un enseignement détaché, et le récit qui sert d'entrée en matière est si court qu'il est insignifiant. Or, puisque le sûtra du Kandjour nous apparaît comme un extrait du Subhadra-Avadâna ou de quelque autre texte, l'analogie ne nous invite-t-elle pas à conclure que les sûtras pâlis sont des extraits du même genre? Et si nous nous rappelons que d'autres sûtras, des sûtras modèles, la prédication de Bénarès, celle du mont Gâyâ, qui figurent isolément dans le même recueil que nos deux textes, se retrouvent dans une autre collection[1] au milieu d'un récit suivi, et ne sont après tout que des extraits du Vinaya, nous avons lieu de croire que la question doit recevoir une réponse affirmative. Mais ce récit, quel qu'il soit, dont nous regardons nos sûtras pâlis comme extraits, où est-il? existe-t-il même? Il nous est impossible de le dire; on peut néanmoins croire

[1] Le Mahâvaggo du Vinaya.

qu'il existe et espérer de le trouver. En attendant cette confirmation irréfutable d'une supposition très-légitime, rien ne nous empêche d'admettre cette supposition avec confiance.

Il reste à faire une dernière remarque. Les deux sûtras pâlis, dans la partie qui leur est commune (et ils ne diffèrent l'un de l'autre que par un point), correspondent très-exactement au sûtra sanskrit-tibétain. La coïncidence existe pour ainsi dire terme à terme, à une exception près, toutefois, car on trouve dans les textes pâlis tout un développement qui manque dans les textes sanskrits-tibétains. Comment expliquer cette différence? Le paragraphe a-t-il été ajouté aux textes pâlis ou retranché des textes sanskrits tibétains? Nous nous trouvons ici en présence d'un fait connu, d'un cas qui s'est déjà rencontré plus d'une fois. Les sûtras communs aux deux littératures (sauf ceux qui, traduits directement du pâli en tibétain, occupent une place à part dans le Kandjour) présentent toujours entre eux quelques différences. Nous n'hésitons pas à attribuer ces diversités à la variété des écoles. D'après des considérations précédemment émises et sur lesquelles nous ne reviendrons pas, les textes sanskrits-tibétains appartiendraient à l'école des Sarvâstivâdinas faisant partie de celle des Sthaviras, et les textes pâlis à l'une des écoles secondaires de la grande école des Mahâsanghikas [1].

[1] Voy. *Les quatre vérités et la prédication de Benarès* (*Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 469-470).

Je vais maintenant donner le texte et la traduction de nos deux sûtras pâlis : je ne reproduis pas la traduction du sûtra sanskrit-tibétain, à laquelle le lecteur peut recourir ; la principale différence consiste dans le développement, propre au pâli, dont il vient d'être question. Je commence par donner intégralement le premier sûtra, intitulé *Upaḍḍham* « la moitié » à cause d'un des mots du texte : il se trouve dans la cinquième section du Sanyutta-Nikâya (Mahâvaggo) ; c'est le deuxième du premier vaggo intitulé *Avijjâ* (chapitre de l'ignorance), qui commence la « section de la voie » (Magga-sanyuttam) par laquelle débute le Mahâvaggo.

Pour rendre plus sensible l'économie du sûtra et faciliter l'intelligence des observations qui suivront, j'ai découpé le texte en paragraphes, contrairement à l'habitude des manuscrits indigènes.

(A) LA MOITIÉ.

Voici ce que j'ai entendu : Une fois Bhagavat résidait chez les Çâkyas, dans une localité des Çâkyas appelée Çakkaram (*ou* Çakvaram, *en pâli* Sakkaram).

Alors l'âyuṣmat Ananda se rendit au lieu où était Bhagavat ; s'y étant rendu, il salua Bhagavat et s'assit près de lui. Assis près de lui, l'âyuṣmat Ananda adressa ces paroles à Bhagavat :

Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié d'une vie pure que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu.

— Non pas ainsi, Ananda, non pas ainsi, Ananda ! C'est bien la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié

de la vertu, compagnie de la vertu, attachement à la vertu. Et c'est là, Ananda, l'habitude spéciale [1] d'un Bhixu ami de la vertu, compagnon de la vertu, étroitement attaché à la vertu, de produire par la méditation la voie sublime à huit branches, de multiplier la voie sublime à huit branches.

Et comment, Ananda, le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit-il, par la méditation, la voie sublime à huit branches, comment multiplie-t-il cette voie sublime à huit branches?

[2] Ici, Ananda, le Bhixu produit par la méditation la vue complète, issue de la distinction (des idées), issue de l'absence de passion, issue de l'empêchement (ou de la destruction de la douleur) et manifestation d'un zèle supérieur. Il produit par la méditation le raisonnement parfait issu de la distinction, etc..... la parole parfaite..... la fin de l'œuvre parfaite..... la vie parfaite..... l'effort parfait..... la mémoire parfaite..... la contemplation parfaite issue de la distinction, issue de l'absence de passion, issue de la destruction, manifestation d'un zèle supérieur.

C'est ainsi, Ananda, que le Bhixu, ami de la vertu, compagnon de la vertu, attaché à la vertu, produit par la méditation la voie sublime à huit branches, multiplie la voie sublime à huit branches.

Voilà, Ananda, ce que tu dois savoir, point par point (d'après cet exposé), c'est que c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Car en venant à moi (qui suis) l'ami de la vertu (par excellence), les êtres soumis à la loi de la naissance sont délivrés de la naissance, les êtres soumis à la loi de la vieil-

[1] Ou bien : «jouissance exclusive» (*pratikankha*) : *kankha* signifie «jouissance, usage»; *prati* indique un retour sur soi-même, une action propre, individuelle.

[2] C'est ce développement qui manque dans le texte sanskrit-tibétain.

lesse sont délivrés de la vieillesse[1], les êtres soumis à la loi de la mort sont délivrés de la mort, les êtres soumis à la loi du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité, sont délivrés du chagrin, de la lamentation, de la douleur, de l'affliction, de l'adversité.

Voilà donc, Ananda, ce qu'il faut savoir d'après cette déduction : c'est que c'est la vie pure tout entière que ce que l'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu.

Tel est le premier de nos deux sûtras; le second en est la contre-partie, ou plutôt la confirmation et la répétition. Il a pour interlocuteur Çâriputra, qui voit plus juste que son condisciple Ananda. Ananda avait cru à tort que l'amitié de la vertu est la moitié d'une vie pure, sur quoi le maître le reprend avec vivacité. Çâriputra comprend du premier coup que l'amitié de la vertu est la vie pure tout entière, et le maître l'approuvant reproduit l'instruction donnée à Ananda. On doit supposer que Çâriputra n'avait pas été présent à l'entretien de Çâkyamuni et d'Ananda sur l'amitié de la vertu, car il aurait eu trop beau jeu pour découvrir et proclamer la vérité. Quoi qu'il en soit, le second sûtra est au fond la répétition et la confirmation du premier; la symétrie exigerait qu'il fût intitulé *Sakalam* « le tout », puisque le précédent a pour titre *Upaḍḍham* « la moitié », mais on le désigne par le nom de l'interlocuteur Çâriputra. Il est fort inutile de donner ce

[1] La « maladie » est omise dans cette énumération, sans doute par un oubli du copiste, car le membre de phrase qui la concerne se trouve dans le sûtra E ci-dessous (voy. p. 42), qui reproduit celui-ci.

texte tout au long : le commencement, c'est-à-dire la partie qui lui appartient en propre, suffira bien.

(B) ÇÂRIPUTRA.

Bhagavat résidait à Çrâvasti[1], etc. Alors l'âyuṣmat Çâriputra s'avança du côté où était Bhagavat. Après s'être approché de Bhagavat et l'avoir salué, il s'assit près de lui.

Une fois assis près de lui, l'âyuṣmat Çâriputra adressa ces paroles à Bhagavat :

Vénérable, c'est bien la vie pure tout entière (ou le tout d'une vie pure) que ce qu'on appelle amitié de la vertu, société de la vertu, contact de la vertu.

— Bien, bien, Çâriputra! Oui, c'est la vie pure tout entière que ce qu'on appelle amitié de la vertu, compagnie de la vertu, contact de la vertu : et c'est là, Çâriputra, l'habitude spéciale d'un Bhixu ami de la vertu..... (le reste identique au précédent).

Tels sont les textes du Sanyutta-Nikâya relatifs à la Kalyâṇa-mittatâ, textes fondamentaux sur la question (car je crois qu'on peut leur donner ce titre) et parallèles à notre triple texte sanskrit-tibétain, auquel ils ajoutent, par la partie non commune, un appoint important. Quelles sont les idées principales qu'ils nous fournissent pour établir la théorie de cette doctrine?

[1] Abréviation du texte lui-même. Dans les sûtras, généralement courts, du Saññutta-Nikâya, on ne met la formule initiale intégralement qu'en tête du premier sûtra de chaque vaggo; pour les autres on l'abrége, comme dans celui-ci qui commence par *Sâvatthi nidânam* « Çrâvasti et la suite ».

1° La Kalyâṇamittatâ est adéquate au Brahmacaryam. J'avais traduit Brahmacaryam par « pureté »; je le rends maintenant par « vie *ou* conduite pure », terme complexe qui a l'avantage de mieux reproduire le composé Brahma-car(yam), *Brahma* signifiant « pur, saint, religieux » (les Tibétains le rendent avec raison par Ts'angs-par « purement »), et *car* « aller, marcher, se conduire, vivre ». Le mot « pureté » a d'ailleurs l'inconvénient de prêter à une confusion avec *visuddhi*, très-fréquemment employé, et qui semble désigner surtout la pureté intrinsèque, soit morale, soit même physique, la pureté intérieure, l'absence de toute souillure morale ou intellectuelle, en un mot, un état de l'âme, de l'être moral : *Brahmacaryam*, au contraire, s'applique à la conduite extérieure, à l'activité, en conformité, cela va sans dire, avec la pureté morale. Le terme *Brahmacaryam* est évidemment un emprunt fait au brâhmanisme, où il désigne le genre de vie du jeune brâhmane, encore impropre à la vie de famille, novice, gardant le célibat et soumis à un régime très-sévère. Ce régime, appliqué non plus à une période de la vie, mais à la vie tout entière, devenu définitif de temporaire qu'il était, modifié à bien des égards par les règles de la confrérie nouvelle, mais gardant son nom, a passé dans le bouddhisme pour y désigner le genre de vie parfait dont Çâkyamuni aurait fait la découverte. Ce genre de vie parfait consiste donc essentiellement dans la chasteté, la vertu la plus difficile à pratiquer et la

plus appréciée dans l'Inde, type de la moralité la plus élevée. «Chasteté» serait peut-être la traduction rigoureuse de Brahmacaryam; mais nous nous croyons autorisé à considérer ce terme comme désignant la vie parfaite dans l'acception la plus étendue. Nous pouvons, d'ailleurs, indépendamment de certaines inductions légitimes, quoique nécessairement conjecturales, nous appuyer pour cela sur des textes positifs qui donnent à la fois à Brahmacaryam le sens étroit de chasteté, et le sens plus large de perfection[1].

Or, qu'est-ce qui caractérise l'homme voué à ces deux choses qui n'en font qu'une, la Kalyâṇa-mitratâ et le Brahmacaryam? A quel exercice se livre-t-il? Nos textes nous l'apprennent.

2° Le Bhixu voué à la Kalyâṇamitratâ s'applique spécialement (patikankha) à produire la voie à huit branches, c'est-à-dire qu'il s'absorbe dans la dernière des quatre vérités «la voie» (mârga). La manière dont cet exercice est décrit mérite une analyse un peu minutieuse.

[1] Nous n'avons pas le commentaire du Saññutta-Nikâya; mais celui du Paritta donne en ces termes l'explication du mot *brahmacariyam* dans le Mangala-sutta (Voy. *Journ. asiat.* oct.-déc. 1871, p. 236). «*Brahmacariyam* : manière de vivre des Brahmâs; la manière de vivre la meilleure ; c'est le nom qu'on donne à l'abstention à l'égard des rapports sexuels, à l'ascétisme, à la loi, au commandement du Buddha, à la voie. Quand on a abandonné la manière de vivre impure (abrahma), on est un brahma-cari. Ainsi l'abstention des rapports sexuels et le reste, voilà ce qu'on appelle *brahmacariyam*.» — «Quelle est la tache du Brahmacariyam?» trouvons-nous ailleurs dans le Sanyutta-Nikâya. — Réponse : «La femme.»

D'abord le texte qualifie ou fait accompagner le nom de la « voie » par quatre termes qui me paraissent être autant d'allusions aux quatre vérités. La « voie », dit-il, est issue, procède : 1° de la distinction (viveka), c'est-à-dire, je pense, d'une vue claire de l'existence de la douleur; 2° de l'absence de passion (virâga); or la passion est formellement donnée comme la cause de la douleur, ou la deuxième vérité; 3° de l'empêchement (nirodha), c'est-à-dire de la destruction de la cause de la douleur, et par suite de la douleur elle-même, ce qui est la troisième vérité[1]. Nous trouvons dans ces trois épithètes de *maggam* une allusion transparente aux trois premières vérités. Il reste un quatrième terme qui, évidemment, doit se rapporter à la quatrième vérité elle-même. Seulement il est très-difficile; la lecture même n'en est pas très-sûre; la première partie du composé flotte entre *vosâgga* et *vossagga*. C'est même *vossagga* qui l'emporte (car le terme revient un grand nombre de fois); cependant je crois qu'il faut lire *vosâgga : sâ* et *ssa* se confondent aisément dans l'écriture birmane, et le copiste aura sans doute écrit machinalement *ssa* pour *sâ*[2]. Je

[1] Au fond c'est la troisième vérité elle-même qui est désignée par les termes *viveka* et *virâga* ; mais elle l'est eu égard aux procédés qui s'appliquent aux deux premières. Ces procédés sont : la « connaissance » (ici : *viveka* « la distinction ») et « l'abandon » (ici : *virâga* « l'absence de passion »). (Voy. *Journ. asiat.* la prédication de Bénarès, mai-juin 1870, p. 409). *Viveka* se rencontre aussi avec les sens de « isolement, retraite », et de « délivrance », qui ne paraissent pas pouvoir s'appliquer à ce passage.

[2] La vue d'un manuscrit singhalais ou siamois (cambodgien) nous

lis donc : *vosâggaparinâmi. Parinâmi*, de *pari+nam+i*, doit signifier « penché, incliné autour, occupé de ». *Vosâgga* peut se décomposer en *vosâ+agga. Agga* (sk. *agra*) signifie : « extrême, supérieur, supériorité »; et dans *vosâ* je crois apercevoir la même racine que dans *vosita* du vers 423 du Dhammapada. MM. Fausböll et Max Muller rendent *vosita* par « confectus » et « perfect ». A la page 435 de son édition, M. Fausböll reproduit le commentaire de ce mot, commentaire long et diffus, qui donne comme équivalent le plus clair de *vosita* l'expression *niṭṭhânam patto* « ayant obtenu l'achèvement complet ». Le savant éditeur du Dhammapada reconnaît avec quelque hésitation le pâli *vosita* dans le sanskrit *vyavasita*. Le substantif correspondant à *vyavasita* est *vyavasâya* (« plan, dessein; effort, zèle »); si l'identification proposée par Fausböll est juste, et si notre rapprochement n'est pas déplacé, *vosâ* répond à *vyavasâya* comme *vosita* à *vyavasita*. Le mot de notre texte *vosâgga* supposerait donc le sanskrit *vyavasâyâgra* : de sorte que *vosâggaparinâmi* signifierait « appliqué tout entier à la meilleure des activités »; d'où il suit que la quatrième vérité serait d'une nature exclusivement pratique, à la différence des autres qui sont doctrinales et spéculatives. Tel paraît être en effet l'esprit général des textes.

Nous trouvons là une confirmation de l'explication que nous avons donnée ailleurs des mots

permettrait de trancher immédiatement la question; mais nous n'avons qu'un seul manuscrit, et il est en caractères birmans.

bhâveti-bhâvanâ appliqués à la quatrième vérité[1]. *Bhâveti* doit signifier « faire exister » plutôt que « méditer » : si la pensée de la méditation est comprise dans le mot *bhâvanam*, il faut entendre une méditation suivie d'un effet immédiat, c'est-à-dire accompagnée de la pratique. Voilà pourquoi j'ai traduit : « produire par la méditation »; on pourrait aussi, en se référant au mémoire précité, *loco citato*, rendre par « développer ». Le mot *bhâveti* est accompagné de *bahalî-karoti* « il multiplie »; cette expression bien connue ne paraît pas précisément emporter ici le sens de « assiduité, répétition » qu'on est tenté de lui attribuer au premier abord, et que certainement elle a d'ordinaire. On sait que « la voie » se partage en huit branches ou divisions que les textes se complaisent à énumérer avec la fastidieuse habitude de répétition propre aux écrits bouddhiques. Or, il est à remarquer que, parlant de la voie en général, nos textes réunissent les deux termes *bhâveti-bahulikaroti*, mais que, venant à parler des huit sections individuellement, ils emploient le seul mot *bhâveti* : ce qui donne à penser que *bahulî-karoti* se rapporte à la multiplicité des sections de la « voie ». Ce mot indique donc qu'il faut pratiquer la voie dans tous ses détails. Ainsi *maggam bhâveti bahulî-karoti* paraît signifier : « il fait exister, il produit ou développe (par la méditation)

[1] La prédication de Bénarès, *Journ. asiat.* mai-juin 1870, p. 422-423. — Voyez aussi Childers, *Dict. pâli*, p. 86.

la voie en la décomposant dans les parties multiples entre lesquelles elle se divise[1] ».

Cette application constante, assidue à la quatrième vérité, constitue évidemment la Kalyaṇamittatâ; mais quel est le moyen de la réaliser? C'est ici que nous trouvons le troisième point capital de toute la théorie.

3° Ce moyen, c'est de venir au Buddha, qui est l'ami de la vertu par excellence. Les textes sanskrits-tibétains, qui suppriment ou n'admettent pas le terme intermédiaire, et cependant essentiel, vital, de l'application à la quatrième vérité, mais réduisent l'amitié de la vertu au Brahmacariyam et à la fréquentation du Buddha, nous avaient laissé des doutes légitimes; et les légendes de l'Avadâna-Çataka, qui sont l'occasion de cet exposé et ont pour donnée fondamentale le fait bien établi de relations personnelles avec le Buddha dans ses existences antérieures, n'éclaircissaient pas la question, car la possibilité de cette fréquentation était limitée, elle allait même prendre fin au moment où l'une de ces exhortations était prononcée, puisque le Buddha n'est pas appelé à vivre pour toujours dans le monde de la transmigration, et que même il n'est Buddha que parce qu'il a conquis le privilége d'en sortir pour toujours. A la vérité, on pouvait répondre

[1] Je dois dire cependant que, dans la plupart des cas, l'expression *bahulî-karoti*, si fréquente, s'applique à une seule et même chose que l'on répète par un exercice assidu et constamment renouvelé. — Childers rend par : to increase, to extend. (*Dict.* p. 78.)

que, à défaut du Buddha présent en personne, on a ses discours, son enseignement, sa loi, et même sa confrérie, qui l'une et l'autre le représentent et peuvent jusqu'à un certain point le remplacer. En faisant consister la Kalyâṇamittatâ dans la pratique de la quatrième vérité, les textes pâlis lèvent jusqu'à un certain point la difficulté, car ils nous montrent que l'enseignement, la doctrine, la possession théorique et pratique de la vérité est la chose essentielle, et que les relations personnelles ont un intérêt secondaire. Aussi l'expression du texte : «étant venu à moi l'ami de la vertu» peut très-bien ne pas se prendre au sens littéral et désigner seulement l'accession à la doctrine et à la société religieuse. Maintenant, que, en l'absence du Buddha, cette accession s'opère par le concours d'un guide, d'un directeur spirituel, d'un ami vertueux, cela est possible; nos textes ne paraissent pas faire une allusion marquée à ce côté de la question. Ce qu'ils nous présentent, c'est un double courant d'idées, d'une part des relations personnelles, d'autre part des efforts individuels; le premier n'est qu'un auxiliaire du second. Le point commun qui les réunit, c'est la personne du Buddha. Car si on ne peut le trouver en personne, on le retrouve dans son enseignement, et l'avoir trouvé dans son enseignement, c'est en quelque sorte l'avoir trouvé lui-même.

Pour résumer toutes ces idées et présenter sous

une forme claire et saisissable le système de nos textes, nous dirons :

L'amitié de la vertu est identique à la vie pure, parfaite;

Cette amitié consiste dans une application constante à la quatrième vérité et à ses huit subdivisions;

Elle repose sur la fréquentation du Buddha, c'est-à-dire sur l'union avec sa personne ou avec son école et son enseignement.

§ III. *La Kalyâṇa-mittatâ, d'après le Dhammapada.*

Il s'en faut bien que l'expression *kalyâṇamitta* éveille toujours avec rigueur les idées que nous paraissent renfermer les textes précités. Ainsi, dans un sûtra du Kosala-sanyuttam (II, 4; Sanyutta-Nikâya; Sagathâ), le roi Prasenajit, qui est attaché au Buddha, l'a personnellement fréquenté, mais n'est pas entré dans la confrérie, est appelé *Kalyâṇa-mitto*, etc., tandis que son adversaire, Ajâtaçatru, est appelé *Pâpamitto*, etc.; l'un est un ami de la vertu (un homme de bien), l'autre un ami du péché (un méchant). Dans le Dhammapada, livre jouissant d'une autorité particulière parce que c'est un choix de sentences attribuées au Buddha, on remarque une autre déviation. La question qui nous occupe n'y est pas traitée à proprement parler : cependant notre terme s'y retrouve, mais dans des conditions assez différentes; il n'est pas accom-

pagné des deux synonymes qui le suivent constamment dans nos textes : l'opposition de *Kalyâṇamitra* et de *Pâpamitra*, soigneusement faite par les textes sanksrits-tibétains, mais négligée par nos textes pâlis, s'y retrouve. Enfin, ce qui est le plus important, les éléments du composé sont disjoints et réduits à deux mots distincts au lieu d'être réunis en un seul, de sorte que le précepte se réduit au conseil de rechercher les bonnes sociétés et de fuir les mauvaises.

La citation ne revient guère que deux fois dans l'ouvrage. Je reproduis d'abord la moins importante. Dans le vers 375, qui fait partie du *Bhikkhavaggo* (chapitre du Bhixu, le XXVe), parmi plusieurs préceptes donnés au Bhixu, nous lisons un hémistiche, dont voici le texte avec la traduction de Fausböll :

Mitte bhajassu kalyâṇe, suddhâjive atandite.
Amicos colas probos, puram vitam degentes, impigros.

Le récit qui sert de commentaire à la portion du texte où se trouvent ces paroles, embrasse neuf vers ou stances (368-76), et, par conséquent, elles se trouvent noyées dans ce long développement.

Il n'en est pas de même pour l'autre citation, qui occupe un vers tout entier, est bien plus définie dans son objet, et donne lieu, dans le commentaire, à un récit spécial. Elle forme le vers 78 ou la troisième stance du VIe chapitre *Panditavaggo* (chapitre du « sage »). En voici le texte et la traduction d'après Fausböll :

Na bhaje pâpake mitte na bhaje purisâdhame
Bhajetha mitte kalyâṇe, bhajetha purisuttame.
Ne colat improbos amicos, ne colat homines infimos,
Colat amicos probos, colat homines optimos.

A propos de ce vers, Fausböll renvoie à Burnouf (*Introd.* p. 284), pour la valeur attribuée plus tard (*posteriore tempore*) au mot *kalyâṇamitta*, et M. Max Muller, qui traduit ainsi ce vers : « Do not have evil doers for friends, do not have low people : have virtuous people for friends, have for friends the best of men » ajoute cette note que nous traduisons : —« Il est à peine possible de prendre[1] « *mitte kalyâṇe* » dans le sens technique « *kalyâṇa-mitra* » « Ein geistlicher Rath » guide spirituel. Burnouf montre (*Intr.* p. 284) que, dans le sens technique, *kalyâṇa-mitra* était répandu au loin dans le monde bouddhique[1]. »

Pour qu'on puisse mieux se rendre compte de ces deux vers, nous allons reproduire le récit qui leur sert d'explication, quoiqu'il ne paraisse pas bien décisif, ni bien approprié au texte. Il est relatif à un *thero* (*sthavira*) du nom de Channa. Voici sous quelle forme le commentaire du *Dhammapada* nous le fait connaître :

(C) HISTOIRE DE CHANNA[2].

« Qu'on ne cultive pas des amis méchants; » le maître, ré-

[1] *Buddaghosha's parables.* Introduction.

[2] Le texte de ce récit n'existe à la Bibliothèque que dans un exemplaire siamois, en caractères cambodgiens, et bien défectueux. Notre traduction s'en ressentira, et plusieurs passages nous laissent

sidant à Jetavana, prononça cet enseignement sur la loi en prenant pour sujet le Sthavira Channa.

C'était un âyuṣmat qui disait[1] : « Moi, j'ai fait la grande sortie (en commun) avec notre fils d'Arya (?); en conséquence (il est) le seul autre (que moi) que je regarde (comme supérieur); et maintenant, je suis bien Çâriputra lui-même, je suis Maudgalyâyana, le disciple supérieur[2]; » et il ajoutait : « Ceux-là, ils ne font que broncher. » C'est ainsi qu'il apostrophait les deux disciples supérieurs.

Le maitre ayant connu cette circonstance par les Bhixus dans une réunion, fit venir Channa et le blâma.

Lui, sur le moment, resta silencieux; puis, étant retourné, il apostropha encore les Sthaviras jusqu'à trois fois; alors (le maitre) l'ayant fait venir (de nouveau), lui dit : « Channa, les deux principaux disciples en particulier sont pour toi des amis vertueux, ce sont mes hommes[3] (?). Cultive, honore de tels amis vertueux; » et concluant par une exposition de la loi, il prononça cette gâthâ :

Qu'on ne respecte pas des amis pervers; qu'on ne respecte pas des hommes bas. — Qu'on respecte des amis vertueux, qu'on respecte les hommes élevés.

Voici le sens de ce vers : Ceux qui se plaisent dans les

bien des doutes. — Il y a, dans le Sanyutta-Nikâya, deux sûtras intitulés *Channa;* ils roulent sur la métaphysique et la psychologie transcendante. — Channa y est plutôt dépeint comme ayant la tête dure que comme étant d'un caractère obstiné et arrogant. Mais ces deux qualités ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

[1] Ou bien : Cet âyuṣmat disait :

[2] Ou : « Je suis Maudgalyâyana, je suis le disciple supérieur », si on lit *aham* au lieu de *ayam*. (Voir le texte, p. 57.)

[3] *Ma purisâ.* Je lis : *me* ou (*mama*) *purisâ*, et je traduis avec beaucoup d'hésitation : « ce sont mes hommes ». On pourrait suppléer *utta* et lire : [utta] ma-purisâ « des hommes supérieurs »; seulement, le composé qui vient plus bas est *purisuttama* et non *uttama purisa*. On pourrait se borner à supprimer *ma*.

actes corporels coupables et les autres actions vicieuses sont appelés amis pervers (amis du mal). Ceux qui s'appliquent soit à rompre l'accord, après avoir quitté le monde, soit à entreprendre mal à propos les vingt et une espèces de recherches condamnées (?), ceux-là, on les appelle hommes bas. Ces deux classes d'hommes, les amis du mal aussi bien que les hommes bas, il faut se garder de les honorer, se garder de les imiter; les amis de la vertu et les gens de bien, au contraire, qu'on les honore, qu'on les imite.

Quand cette instruction fut finie, beaucoup obtinrent le fruit de Sota-âpatti et les autres (fruits).

Après avoir entendu la réprimande, le Sthavira Channa recommença, comme par le passé, à interpeller les Bhixus, à leur adresser des paroles de mépris.

Les Bhixus le firent encore savoir au maître. Le maître dit : Bhixus, tant que je durerai, vous ne pourrez l'instruire; mais quand je serai dans le Nirvâna, alors vous le pourrez. Le moment du Parinirvâna arrivé, l'âyuṣmat Ananda dit : Vénérable, comment devrons-nous procéder à l'égard du Sthavira Channa? Le (Buddha) donna cet ordre : Ananda, il faudra frapper le Bhixu Channa d'anathème (Brahmadaṇḍa).

Lui donc, après que le maître fut entré dans le Parinirvâna, ayant entendu l'anathème porté par le Sthavira Ananda, devint affligé et triste. Il essaya par trois fois de se lever. Quand il fut debout (?) : « Ne me faites pas périr, vénérables, » dit-il avec instances (en suppliant); et accomplissant parfaitement un vœu[1], grâce aux connaissances distinctes[2], il obtint l'état d'Arhat. — Fin du récit sur le Sthavira Channa.

[1] *Sammâ-vatam* « vœu parfait », venant, je suppose, de *Samyag+vratam*, qui devrait, ce semble, faire en pâli *sammâbbatam*.

[2] On lit dans le manuscrit : *Sahapatisa patisambhidâhi*. — Si l'on retranche *patisa* comme une répétition due à l'inattention du copiste, il reste *saha* « avec », qui pourrait être supprimé lui-même comme inutile. Cependant on peut tout conserver et lire avec une légère correction : *sahampatissa patisambhidâhi*; *sahampatissa* serait le génitif de

L'histoire de ce Bhixu, de ce Sthavira, qui se croit supérieur aux premiers disciples, par conséquent presque l'égal du maître; qui reçoit plusieurs réprimandes, sans en profiter; que le Buddha déclare incorrigible; qui se convertit tout à coup au moment où un anathème le frappe et devient presque immédiatement un arhat, cette histoire est assez singulière; mais elle ne nous apporte pas sur le sujet spécial qui nous occupe de bien lumineuses révélations. On apprend cependant par elle, plus encore que par les vers reproduits dans le Dhammapada, qu'il ne faut pas chercher dans le Kalyâṇa-mitta l'introducteur auprès du maître dont parle Burnouf; les Kalyâṇa-mitta sont tout simplement ici les deux principaux disciples, c'est-à-dire des hommes très-vertueux, des modèles; il est à remarquer que le commentaire réunit les éléments que le texte divise, et tandis que le texte semble parler d'amis qui sont vertueux ou qui sont vicieux, le commentaire semble parler au contraire d'amis de la vertu, — du vice, c'est-à-dire d'hommes vertueux ou vicieux, ce qui paraît être dans la pensée du texte. Le commentaire fait de plus entre les hommes vicieux et les hommes bas une distinction assez curieuse, mais quelque peu difficile à saisir, et que d'autres textes serviraient sans doute à mieux faire comprendre.

Sahampati, épithète bien connue de Brahmâ. Seulement, qu'est-ce que Brahmâ peut avoir à faire ici? et qu'est-ce que les « connaissances distinctes » de Brahmâ? — Mieux vaut s'en tenir à la première hypothèse, malgré l'inutilité et même l'impropriété de *saha*.

(D) PAR L'ACTIVITÉ. 1*.

Bhagavat résidait à Çrâvasti, etc.

(Le roi de Kosala, Prasenajit, vint le trouver et) s'assit près de lui. Après s'être assis près de lui, Prasenajit, roi de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Existe-t-il, ô vénérable, une loi unique (eko dhammo) qui atteigne ces deux objets (atthe), les biens du monde visible (ditthadhammikam) et ceux du monde à venir (samparâyikam)[1] ?

— Il existe, ô Grand Roi, une loi unique, qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir.

— Quelle est, ô vénérable, la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde à venir?

— La vigilance? Grand Roi, telle est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens du monde visible et ceux du monde futur. Par exemple, Grand Roi, si l'on compare les traces des pieds de tous les animaux, quels qu'ils soient, qui hantent les forêts désertes, à celles du pied de l'éléphant, (la trace du) pied de l'éléphant est réputée leur être supérieure en

[1] J'avais pris *diṭṭhadhammika* dans le sens de «relatif à la vue de la loi». Mais je vois que M. Childers (*Dict.* p. 125) le rend par «appartenant à ce monde, temporel». Il en résulte que *samparâyika* constamment opposé à *giṭṭadhammika*, et qui réunit les sens de «contrariété, opposition» et de «futurition», doit être pris dans cette dernière acception et signifie «relatif au monde futur».

[2] *Samodhâna* (sam «avec» + avadhâna «soin, attention») ne peut avoir ici que le sens de «juxtaposition, comparaison». Le contexte l'exige, et la composition du mot s'y prête : car *avadhâna* signifie littéralement «deponere» : avec *sam* il revient à «componere». — *Mahantaṭṭhena* que je rends par «en étendue» (*mahanta* «grand», *aṭṭhena*, «en raison de») est écrit *mahantenatthe*, dans l'Appamâḍavaggo (Sanyutta-N. II, fol. ḍi, a), où cette comparaison est reproduite. Peut-être une troisième citation nous apporterait-elle une troisième leçon.

étendue. De même, Grand Roi, la vigilance est la loi unique qui atteint ces deux objets, les biens présents et à venir.

La longue vie, la santé, la caste, la grandeur attachée à une haute noblesse[1];

(Voilà ce que vante) celui qui recherche des jouissances[2] splendides et incessantes;

— La vigilance à l'endroit des actions pures est ce que vantent les savants.

L'homme vigilant, le sage atteint les deux objets :

Les biens du monde visible et ceux du monde futur.

L'homme ferme dans la poursuite de son but est celui qu'on appelle sage.

Ainsi, la vigilance est le premier des devoirs comme l'éléphant est le plus gros des animaux. Voilà ce que nous apprend l'explication en prose; il faut avouer qu'elle ne nous donne pas la clef de l'énigme. Dans les vers, la question est abordée plus directement sans être traitée avec beaucoup plus de clarté. Je crois bien comprendre la pensée générale du texte, qui doit être celle-ci : La vigilance est la loi unique dont il s'agit; l'homme vigilant est avisé, il atteint le but, savoir : la loi et la pureté, si c'est la perfection qu'il recherche; — les avantages mondains, si les biens extérieurs sont l'objet de sa poursuite; par la vigilance, on obtient tout ce que l'on ambitionne; par la négligence on n'obtient rien. Tel doit être le sens; mais il ne ressort pas clairement du texte, qui, dès le début, semble établir une opposition radicale entre la mondanité et la pureté,

[1] Ces deux padas ne se trouvent pas dans le sûtra suivant.

[2] *Ratiyo* remplacé par *bhoge* dans le sûtra suivant.

au lieu de faire ressortir le lien commun qui peut réunir ces deux contraires.

En effet, nous avons d'abord une énumération : — la longue vie, la caste, l'origine, — qui, n'étant pas reproduite dans le sûtra suivant, peut être considérée comme une interpolation, et n'est après tout que l'équivalent de ce qui suit et se trouve dans les deux textes : les *jouissances* (ratiyo) magnifiques et continuelles. On y oppose les *actions pures* (puññakriyâ) que le *sage* poursuit avec zèle. Mais, dans la phrase relative aux « jouissances », il n'y a ni verbe, ni sujet, et l'on ne peut grammaticalement lui donner le verbe et le sujet de celle où il est question des actions pures, car la construction est toute différente.

La première phrase a un participe à l'instrumental (patthayantena « celui qui désire, qui a pour but »), lequel peut servir de sujet logique; mais il faut le construire avec un verbe passif que nous cherchons en vain. On pourrait, à la vérité, faire tenir la phrase en changeant l'instrumental en génitif et en lisant *patthayantassa* ou *patthayamânassa ;* ce qui donnerait : « les jouissances sont splendides et continuelles pour celui qui recherche ou qui vante la longue vie, etc. » Mais le deuxième sutra et le contexte prouvent que cette correction est inadmissible, parce que *ratiyo* et son substitut *bhoge* sont les compléments du verbe; il s'agit de celui qui recherche les jouissances. En faisant entrer dans la phrase le participe *praçasta* « loué », nous aurions cette pensée : « Celui qui recherche les jouissances,

etc., vante la longue vie, etc.;... mais le sage vante la vigilance à l'endroit des actions pures.» Si tel était le sens (et on ne pourrait l'exprimer que par un changement dans le texte), il ne serait pas encore satisfaisant, car il ne donnerait pas «la loi unique» que les vers doivent révéler; il faut absolument que le mot *appamâdam* figure dans cette partie du texte. On pourrait l'y introduire en changeant le deuxième pada et en mettant :

Ayum ârogiyam vaṇṇam Appamâdena pasattham
Ratiyo patthayantena Uḷârâ aparâparâ.

La longue vie, la santé, la caste sont vantées avec beaucoup de zèle
Par celui qui recherche les jouissances magnifiques et continuelles. (Voir le texte, p. 59.)

L'absence du premier hémistiche daus le sûtra suivant, et même les variantes du deuxième (quoique bien simples et naturelles), peuvent donner lieu de croire que le texte n'est pas pur. Il semble avoir souffert et garder des modifications qu'il a dû subir un reste d'incohérence et d'incorrection.

Remarquons que les trois hémistiches suivants, dont nous faisons la seconde stance, ont au contraire un texte uniforme dans les deux sûtras et présentent un sens satisfaisant; il est vrai qu'ils sont conçus dans des termes plus généraux et forment une sorte de conclusion : il y faut en particulier remarquer l'emploi du mot *pandito*, qui ne peut y avoir le même sens que dans la première stance; dans celle-ci, il désigne un homme éclairé, converti,

un bouddhiste; dans la conclusion et surtout au dernier hémistiche, il désigne tout homme habile, intelligent, avisé, qui, dans les voies les plus diverses, approprie les moyens au but.

Voici maintenant le second sùtra :

(E) PAR L'ACTIVITÉ. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvasti, etc.

Quand le roi de Koçala, Prasenajit, se fut assis à peu de distance, il parla ainsi à Bhagavat :

Voici, ô Vénérable, j'étais rentré en moi-même (*ou mieux* retiré à l'écart), absorbé dans la méditation, lorsque ce raisonnement se forma dans mon esprit : Bhagavat a bien enseigné la loi : c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, et non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

— Il en est ainsi, Grand Roi; il en est ainsi, Grand Roi : j'ai bien enseigné la loi; et c'est la loi de l'ami de la vertu, du compagnon de la vertu, du familier de la vertu, non celle de l'ami du péché, du compagnon du péché, du familier du péché.

Voici, Grand Roi, je résidais une fois chez les Çâkyas, dans un village des Çâkyas. Alors, Grand Roi, le bhixu Ananda se rendit au lieu où j'étais. Quand il y fut arrivé, il me salua, puis s'assit près (de moi) : une fois assis près (de moi), Grand Roi, le bhixu Ananda m'adressa ces paroles : Vénérable, c'est (déjà) presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu.

A ces mots, Grand Roi, je dis au bhixu Ananda : Non pas ainsi, Ananda; non pas ainsi, Ananda, etc.

(Le reste comme précédemment (voy. p. 19-21), jusqu'à la conclusion : c'est la pureté tout entière que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, — puis le sùtra continue en ces termes :)

Voilà aussi, Grand Roi, ce que tu dois apprendre, (tu dois te dire) : Je serai un ami de la vertu, un compagnon de la vertu, un familier de la vertu; voilà, Grand Roi, ce que tu dois apprendre. — Si tu es un ami de la vertu, un compagnon, un familier de la vertu, Grand Roi, tu auras à faire des efforts pour l'accomplissement de ce seul devoir : la vigilance à l'égard des lois vertueuses.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, les femmes de ton gynécée se diront : Le roi est vigilant, il s'applique avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilantes, nous appliquant avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les Xatryas qui te suivent se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, t'appliquant avec effort à la vigilance, les paysans et les citadins se diront : Le roi persiste à être vigilant, s'appliquant avec effort à la vigilance; nous aussi, soyons vigilants, appliquons-nous avec effort à la vigilance.

Si tu persistes à être vigilant, Grand Roi, si tu t'appliques avec effort à la vigilance, ta personne sera gardée et protégée, ton gynécée sera gardé et protégé, ton trésor et tes greniers seront gardés et protégés.

Celui qui recherche les jouissances splendides et continuelles (peut les vanter (?);

Les sages vantent la vigilance à l'endroit des actions vertueuses.

Le sage vigilant atteint ces deux objets : les biens du monde visible et ceux du monde futur.

Celui qui est ferme dans la poursuite du but qu'il veut atteindre, c'est celui-là qu'on appelle sage.

Ce sûtra est fort curieux : tout d'abord, il nous

donne une répétition du sûtra Upaḍḍham « la moitié » reproduit intégralement en citation par le Buddha lui-même, ce qui donne à ce sûtra comme une valeur exceptionnelle; il devient en quelque sorte le texte fondamental sur la question. Venant ensuite à l'application du principe au cas particulier, le Buddha est obligé de modifier son enseignement : le sûtra cité avait été adressé à Ananda, à un Bhixu faisant profession de Brahmacariyam, c'est-à-dire de chasteté, de célibat, etc. Or, en ce moment, il s'adresse à un roi polygame et engagé dans les affaires du monde; seulement, ce roi est un Upâsaka, un converti laïque, un adhérent du Buddha, resté en dehors de la société religieuse proprement dite. Que recommande-t-il donc à ce personnage? La pratique du « devoir unique » appliqué aux actions vertueuses. Seul, ce passage pourrait rester obscur et semblerait devoir ne s'entendre que d'une loi de vertu rigoureuse et inflexible; mais il faut l'éclaircir par d'autres. Le sûtra précédent paraît indiquer que *eko dhammo* désigne la loi générale commune aux deux voies diverses : la perfection et la mondanité, — et celui-ci, que Prasenajit doit appliquer cette loi (qui est la vigilance) aux actes de vertu prescrits à l'Upâsaka. Il est bien évident que cette vigilance, qui peut, chez l'Upâsaka, s'appliquer à des actes de vertu, est susceptible de s'appliquer à des actes de valeur moindre. Ces femmes, ces xatryas, ces paysans et ces citadins qui seront vigilants comme le roi, ne sont pas assurément des Bhixus; on n'a pas même lieu

de croire qu'ils soient des Upâsakas. Tout cet exposé tend donc à prouver que la vigilance est nécessaire à l'exercice de tous les devoirs, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles. On pourrait même être tenté d'induire de l'économie du sûtra que l'*appamâdo* est aux actes de la vie commune ce que la *kalyâṇamittatâ* est aux actes de la vie parfaite et monastique. Mais il est évident que la pensée de notre sûtra est au contraire d'identifier ces deux états, ces deux qualités; seulement, à mesure que l'on descend plus bas dans l'échelle des devoirs, la Kalyâṇamittatâ, se dépouillant de son caractère supérieur, se rapproche de plus en plus de l'activité dépourvue de valeur morale. Il semble qu'on puisse admettre une sorte de gradation dans les qualités comme dans les personnes. Le Bhixu, le moine, pratique le Brahmacaryam identique à la Kalyâṇamittatâ; l'Upâsaka pratique la Kalyâṇamittatâ identique à l'Appamâdo; le vulgaire est réduit à l'Appamâdo. Ainsi le Brahmacaryam au sommet, l'Appamâdo à la base, sont unis entre eux par la Kalyâṇamittatâ identique à la fois à l'un et à l'autre. Toutes ces notions se réunissent dans celle qui fait de la Kalyâṇamittatâ l'un des éléments de la quatrième vérité, c'est-à-dire de la voie, de l'activité, de la pratique. Nous avons déjà vu, dans le sûtra Upaḍḍham, comment la Kalyâṇamittatâ s'applique à la quatrième vérité, nous allons en avoir une nouvelle preuve dans d'autres textes empruntés au Maggasaṃyuttam (groupes de sûtras sur la voie). — Ils sont au

nombre de trois, qui suivent de très-près les sûtras Upaḍḍha et Sâriputta; ils portent, le premier, le titre de Suriya-peyyâlo, les deux autres celui de Ekadhammapeyyâlam. La Kalyâṇamittatâ et l'Appamâdo y sont, avec d'autres facultés ou exercices, signalés comme réalisant la « voie ».

§ V. *La Kalyâṇamittatâ et la Voie.*

Les trois textes qui vont nous occuper sont remplis de redites. Pour éviter les répétitions, j'abrégerai, dans certains cas, la traduction ou je la remplacerai par l'analyse, traduisant ce qui est nouveau, n'analysant que des choses déjà traduites.

Voici d'abord le Sûriya-peyyâlo.

(F) LE SOLEIL, ETC.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, quand le soleil se lève, il y a quelque chose qui précède, un signe précurseur, c'est le lever de l'aurore.

De même, Bhixus, quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est (ce qu'on appelle) l'amitié de la vertu.

Or, Bhixus, c'est la jouissance propre d'un Bhixu, ami de la vertu, qu'il médite, qu'il répète (énumère) la voie sublime à huit branches.

Et comment, Bhixus, le Bhixu, ami de la vertu, produit-il (par la méditation) la voie sublime à huit branches, comment la multiplie-t-il ?... (Le reste comme ci-dessus)... C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu, ami de la vertu, développe, multiplie la voie sublime à huit branches.

Bhixus, quand le soleil se lève, etc... De même, Bhixus,

quand un Bhixu produit (en lui) la voie sublime à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la moralité (silasampadâ)...

C'est la possession de la volonté (chanda), etc...

C'est la possession du but (attha), etc...

C'est la possession de la vue (ditthi), etc...

C'est la possession de la vigilance (appamâdo), etc...

Quand le soleil se lève, Bhixus, etc... De même, Bhixus, pour le Bhixu qui produit en lui la voie à huit branches, ce qui précède, le signe précurseur, c'est la possession de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial (yonisomanasikâra).

Bhixus, la jouissance du Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, c'est de développer la voie à huit branches, de répéter la voie à huit branches..

Comment, Bhixus, le Bhixu doué de la compréhension, etc. (le reste comme ci-dessus).

C'est ainsi, Bhixus, que le Bhixu doué de la compréhension intellectuelle, conformément au type primordial, développe la voie à huit branches, multiplie la voie à huit branches.

J'ai reproduit, en supprimant quelques répétitions, la disposition du texte qui énumère sept termes, répétant intégralement le développement pour le premier et le dernier, se bornant pour les termes intermédiaires à une simple nomenclature.

Ces termes sont :

1. Kalyâṇamittatâ, amitié de la vertu.
2. Sîla-sampadâ, acquisition de la moralité.
3. Chanda°, acquisition de la volonté.
4. Attha°, acquisition du but (*ou* du sens).
5. Ditthi°, acquisition de la vue.

6. Appamâda°, acquisition de la vigilance.

7. Yonisomanasikâra°, acquisition de la fixation dans l'esprit, conformément au type primordial.

Les sept dispositions mentales comprises dans cette énumération sont, pour l'application directe à la quatrième vérité et à ses huit sections, ce qu'est Aruṇa pour Surya, l'aurore pour le soleil levant.

Immédiatement après, le texte reprend cette énumération et l'explication, en substituant seulement à la phrase : le Bhixu développe la vue complète issue de la distinction des idées, etc., celle-ci :

Le Bhixu développe la vue parfaite qui finit par dompter l'attachement (*ou* la passion), qui finit par dompter la haine, qui finit par dompter le trouble (*ou* l'erreur), etc.

Sauf cette variante, le texte est le même; or cette variante se rattache à une énumération célèbre et souvent citée dans le Tipitaka, celle des «trois souillures» (tiṇi malâni), qui paraît être encore aujourd'hui l'un des thèmes favoris des prédicateurs bouddhistes.

L'énumération de sept termes est répétée une deuxième fois sous une forme un peu nouvelle, qui a pour objet non pas seulement de la fixer dans la mémoire par la répétition, mais d'en mieux démontrer la nécessité. Voici ce nouveau développement.

(G) UNE SEULE LOI, ETC. 1°.

Bhagavat résidait à Çrâvasti, etc.

Bhixus, il y a une loi unique, qui est d'un secours multiple

(bahupakâro[1]) pour l'acquisition, la production de la voie sublime à huit branches.

Quelle est cette loi unique?

C'est celle qui est l'amitié de la vertu. Bhixus, pour le Bhixu qui est ami de la vertu, etc.

Et le texte se déroule, comme précédemment, comprenant les sept termes dans les deux séries que nous avons définies : la première déclarant que ces termes ou les qualités qu'ils expriment procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, qu'ils embrassent un zèle supérieur; la deuxième déclarant qu'ils aboutissent à la compression de la passion, de la haine et du trouble[2].

Mais ce n'est point assez, et pour insister encore davantage, pour montrer que ces qualités doivent être recherchées et maintenues avec une infatigable persévérance, le texte les reprend, une troisième fois, sous cette forme qui n'est pas seulement une modification de la précédente, mais qui enchérit sur elle.

[1] Je me règle sur le Dictionnaire de M. Childers, qui donne seulement *bahûpakâro* (bahu + upakâro). Mais n'existe-t-il pas un mot *bahuppakâro* (bahu + prakâra) « aux modes multiples »? Il serait ici bien à sa place. Notre manuscrit ne porte aucune des deux leçons; il a constamment *bahupakâro* par *u* bref et *p* simple.

[2] Ce double développement se retrouve dans le Gangâ-peyyâla et l'Appamâda-vaggo, qui suivent immédiatement nos trois textes et font pour ainsi dire corps avec eux. Comme il n'y est pas question de la Kalyaṇamittatâ, nous avons cru devoir les omettre; mais nous le regrettons, car s'ils n'appartiennent pas en propre à notre sujet, ils s'y rattachent indirectement de très-près, surtout le second, l'Appamâda-vaggo.

(H) UNE SEULE LOI, ETC. 2°.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc.

Bhixus, je ne vois pas, en regardant bien, une autre loi unique par laquelle la voie sublime à huit branches puisse naître, quand elle n'est pas encore née, ou, si elle est déjà née, puisse arriver à son achèvement et son développement complet; non, je n'en connais pas d'autre, Bhixus, que ce qu'on appelle l'amitié de la vertu, etc.

Et comme précédemment, le texte reproduit les sept termes dans les deux séries qui viennent d'être rappelées.

Résumons la pensée générale de ces textes :

1° L'amitié de la vertu; 2° la possession de la moralité; 3° celle de la volonté ; 4° celle du but; 5° celle de la vue; 6° celle de la vigilance; 7° celle de la compréhension par l'intelligence, conformément au type primordial, sont l'aurore de la possession de la voie à huit branches; — elles procèdent de la distinction, de l'absence de passion, de l'obstruction, et impliquent un zèle parfait; — elles ont pour résultat de mettre fin à la passion, à la haine, au trouble; — elles sont la loi unique dans son essence et multiple dans les formes, sans laquelle on ne peut ni acquérir ni développer entièrement la voie à huit branches. Il y a bien, dans cette théorie, des distinctions subtiles et des idées qui rentrent les unes dans les autres. Nous dire, par exemple, que ces qualités procèdent de l'absence de passion (virâga-nissitam) et qu'elles aboutissent à la répression

de la passion (râga-vinaya-pariyosânam), c'est confondre le point de départ et le point d'arrivée; nous voyons que la vertu ou la perfection est à la fois la cause et l'effet. Il est peut-être impossible que de pareilles contradictions ou confusions ne se produisent pas[1]. Mais ce qui ressort avec évidence de ces déductions, c'est le lien étroit de la Kalyâṇamittatâ avec la quatrième vérité; elle est placée au premier rang parmi les moyens de conquérir « la voie »; elle a donc un caractère éminemment pratique; mais il n'est point prouvé que cette qualité soit en quelque sorte étrangère à la personne et consiste uniquement dans l'influence d'un autre, dans une société spéciale. Cette société peut bien être une des formes de la Kalyâṇamittatâ; la Kalyâṇamittatâ même consiste surtout dans une disposition de l'esprit, et une disposition qui ne doit pas être séparée de l'effort qu'elle exige. Car, des sept termes, le deuxième (moralité), le sixième (vigilance) et même le quatrième (but), semblent se rapporter à l'activité extérieure; le troisième (volonté), le cinquième (vue), le septième (fixation dans l'esprit), semblent se rapporter aux énergies mentales; — la Kalyâṇamittatâ, qui est la première, considérée dans son sens propre, semble désigner surtout une disposi-

[1] En réalité, le point de départ, c'est la vue, l'intuition de la vérité; le point d'arrivée, c'est la moralité, le triomphe sur le mal. Mais les bouddhistes ne peuvent arriver à distinguer les deux choses, et ils identifient la perfection morale pratique avec la connaissance de la vérité.

tion morale et appartenir à cette dernière classe; mais l'idée de l'application pratique y est renfermée, car on n'aime pas la vertu sans s'efforcer de la pratiquer.

§ VI. *Conclusion.*

Si maintenant nous voulons résumer l'impression que nous laisse l'ensemble de nos textes, nous devons constater tout d'abord que les textes pâlis de la dernière série ne font que développer la partie du sûtra principal *upaḍḍha*, qui unit étroitement la Kalyâṇamittatâ à la quatrième vérité, « la voie ». Or, c'est précisément la partie qui manque dans le sûtra sanskrit-tibétain. La présence de cet article dans l'une des versions et son absence dans l'autre en font toute la différence. D'où cela vient-il? Cette particularité trahit-elle une dissidence entre les écoles sur ce point? La littérature népalaise-tibétaine ne nous fournira-t-elle pas des textes qui permettent de constater un accord plus complet? Cela est possible. Car la Kalyâṇamittatâ ne peut pas ne pas être intimement liée à la quatrième vérité. Ce qui nous paraît certain, c'est que l'explication donnée par Burnouf du terme *kalyâṇamitra* n'est qu'accidentellement vraie; elle ne rend pas complétement compte de ce qu'est la Kalyâṇamittatâ; et nous pensons que, s'il avait pu connaître nos textes, il eût dit autre chose que ce que contient son paragraphe de l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien; la Kalyâṇamittatâ eût pu devenir le sujet d'un savant mémoire, comme

ceux qui complètent si heureusement le Lotus de la bonne loi.

Pour nous, voici ce que nous pouvons conclure de toute cette discussion :

La Kalyâṇamittatâ, c'est la perfection bouddhique, le Brahmacariyam, entendu dans le sens le plus large ; c'est cette perfection envisagée dans les énergies morales de celui qui la recherche, dans les efforts qu'il fait pour la conquérir, dans son essence même lorsqu'elle est acquise; sans elle, on n'obtient rien; avec elle, on obtient tout. L'attachement au Buddha, à sa personne, à sa doctrine, à son école, est la plus haute manifestation de cet état de l'âme, car c'est le seul moyen d'obtenir la délivrance par l'entrée dans la voie qui est la quatrième vérité. S'il y a une Kalyâṇamittatâ secondaire, relative, embryonnaire, telle que celle dont les Upâsakas et même des gens d'un ordre inférieur sont capables, cette Kalyâṇamittatâ devant aboutir après bien des transmigrations, s'il le faut, à la Kalyâṇamittatâ véritable et complète, peut, sans trop de témérité, se confondre avec elle; et voilà pourquoi, lorsque Ananda croyait voir dans la Kalyâṇamittatâ la moitié seulement de la perfection, le maître le tança en lui faisant voir dans la Kalyâṇamittatâ la perfection tout entière, et la prise de possession, dans l'union avec le Buddha, de cette quatrième vérité qui conduit à la destruction de la cause de la douleur, au nirvâna.

Il nous reste à donner maintenant le texte pâli

des sûtras dont la traduction a servi de base au travail qu'on vient de lire. Tous ces textes, hormis un seul, font partie du Sanyutta-Nikâya, dont la Bibliothèque nationale possède un seul exemplaire, celui de la collection Bigandet, en caractères birmans. Le texte qui fait exception, (C), est extrait du commentaire du Dhammapada ; la Bibliothèque en possède également un seul exemplaire en caractères cambodgiens, venant de Siam, et faisant partie de la collection des missions étrangères. Ce sont là, comme on le voit, des matériaux bien insuffisants. Il est vrai que la plupart de ces textes sont remplis de termes connus, ce qui facilite la tâche; mais, pour ceux qui sont rares, et il s'en trouve, c'est un grand inconvénient d'être réduit à un seul manuscrit. Nous prenons sur nous de corriger les fautes évidentes, sans le dire, afin de ne pas multiplier inutilement les notes; mais, dans les cas graves, nous faisons connaître par une note la leçon du texte si nous le modifions, ou si nous la conservons, nous indiquons la correction dont elle nous paraît susceptible. Quant à la transcription, nous suivons celle dont nous avons déjà donné un spécimen, et qui n'est autre que la transcription inaugurée par l'édition du Dhammapada de Fausböll, modifiée en un seul point essentiel, la suppression du trait qui souligne l'aspiration *h*.

Pour la ponctuation, nous avons cru devoir adopter le système oriental et spécialement birman, la double barre verticale, simple ou répétée. C'est,

nous le reconnaissons, aller à l'inverse de la tendance actuelle, qui se manifeste en Orient même, d'appliquer aux textes indigènes notre ponctuation européenne. Mais il nous semble que notre système de ponctuation n'aide pas beaucoup à l'intelligence d'un texte pâli, que dans plusieurs cas le génie de la langue résiste à l'emploi de ce système, et que le système oriental, tout primitif et grossier qu'il est, s'adapte parfaitement au mouvement de style des sûtras. Voilà pourquoi nous essayons de le mettre en honneur.

TEXTES PÂLIS.

(A) UPAḌḌHAM‖ ‖

Evaṁ me sutaṁ Ekaṁ samayaṁ Bhagavâ sakyesu viharati Sakkaraṁ nâma Sakyânaṁ nigame[1]‖

Atha kho âyasmâ Ânando yena Bhagavâ tenupasaṅkami‖ upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi‖ Ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Ânando Bhagavantaṁ etad avoca‖ ‖

Upaḍḍhaṁ idaṁ bhante brahmacariyassa yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ ti‖ ‖

Mâ hevaṁ Ânanda mâ hevaṁ Ânanda‖Sakalaṁ eva hidaṁ Ânanda brahmacariyam yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ ‖ kalyâṇamittassetaṁ Ânanda bhikkhuno pâṭikaṅkham [kalyâṇamittassa] kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa ‖ ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhavessati ‖ariyam aṭṭhangikam maggam bahulikarissatiti‖ ‖

Kathañ cânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggam bhâveti ariyaṁ atthaṅgikaṁ maggaṁ bahulikaroti‖ ‖

[1] Ms. : *nigamo* répété dans le texte E.

Idhânanda bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggapariṇâmiṁ‖ sammâsaṅkappaṁ bhâveti vivekanissitam‖la‖sammâvâcaṁ bhâveti * ‖ sammâkammantaṁ bhâveti * ‖ sammââjivaṁ bhâveti *‖ sammâvâyâmam bhâveti * ‖ sammâsatim bhâveti * ‖ sammâsamâdhim bhâveti vivekanissitam virâganissitam nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ‖ ‖

Evaṁ kho Ânanda bhikkhu kalyâṇamitto kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulikaroti‖ ‖

Tadaminâpetam Ânanda pariyâyena veditabbam ‖ yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittattâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti‖

Mamaṅhi Ananda kalyâṇamittam âgamma jâtidhammâ sattâ jâtiyâ parimuccanti‖ jarâdhammâ sattâ jarâya parimuccanti ‖ [1] maraṇadhammâ sattâ maraṇena parimuccanti ‖ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsadhammâ sattâ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsehi parimuccanti‖

Iminâ kho etaṁ Ânanda pariyâyena veditabbaṁ‖yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavankatâti‖ ‖

(B) SÂRIPUTTA.

Sâvatthi nidânaṁ‖

Atha kho âyasmâ Sâriputto yena Bhagavâ tenupasaṅkami‖ Upasaṅkamitvâ Bhagavantaṁ abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi‖ekaṁ antaṁ nisinno kho âyasmâ Sâriputto Bhagavantaṁ etad avoca‖

Sakalaṁ idaṁ bhante brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahayatâ kalyâṇasampavaṅkatâti‖ ‖

[1] Le texte E (partie non reproduite) intercale ici : byâdhidhammâ sattâ byâdito parimuccanti, — phrase qui néanmoins ne se trouve pas dans le texte suivant (B), que nous donnons en abrégé.

Sâdhu sâdhu Sâriputta‖sakalaṁ idaṁ Sâriputta brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâ‖

Kalyâṇamittassetam Sâriputta bhikkhuno pâtikaṅkhaṁ (Le reste comme ci-dessus, sauf la substitution du nom de Sâriputta à Ananda.)

Iminâ kho etaṁ Sâriputta pariyâyena veditabbaṁ‖ yathâ sakalaṁ idaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṅkatâti‖ ‖

(Saññutta-nikaye‖Mahâvagge‖Magga-saññutte‖ I, Avijjâ, 2, 3‖ Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ṭhâ-ṭhi.)

(C) CHANNA-THERA-VATTHU[1].

Na bhaje pâpake mitte ti imaṁ dhammadesanaṁ satthâ Jetavane viharanto Channatheraṁ ârabbha kathesi‖ ‖

So kirâyasmâ ahaṁ amhâkaṁ ariyaputtena[2] saddhiṁ mahâbhinikkhamanaṁ nikkhamanto[3] tadâ aññaṁ ekaṁ pi passâmi ‖ Idâni pana ahaṁ Sâriputto nâma ahaṁ Moggalâno ayaṁ[4] aggasâvakomhiti vatvâ ime vicarantîti dve aggasâvake akkosati[5]‖ ‖

Satthâ Bhikkhûnaṁ santikâ taṁ pavuttiṁ sutvâ Channatheram pakkosâpetvâ ovadati‖ ‖

So pi taṁ khaṇaññeva[6] tuṇhi hutvâ puna gantvâ there pakkosatiyeva eva yâva tatiyaṁ akkosantaṁ pakkosâpetvâ ovaditvâ‖ Channa dve aggasâvakâ nâma tuyhaṁ kalyâṇamittâ

[1] J'ai déjà dit combien ce texte est défectueux; je corrige, sans le dire, les lettres doubles mises pour des lettres simples, les simples mises pour des doubles, les niggahita omis, etc. Je ne mets de notes que pour les difficultés sérieuses.

[2] Ms. : Ayyaputena.

[3] Ms. : mahâbhinikkhamanaṁ (viharanto) nakkhamanto.

[4] Je pense qu'il faut lire : ahaṁ.

[5] Ms. : akoti.

[6] Sans doute : Khaṇaṁ eva.

ma purisâ[1]|| Evarûpe kalyâṇamitte sevassu bhajassûti vatvâ anusandhiṁ[2] gahetvâ dhammaṁ dessento imaṁ gâthaṁ âha||

Na bhaje pâpake mitte|| na bhaje purisâdhame||
Bhajetha mitte kalyâṇe|| bhajetha purisuttameti||

Tassattho[3] || kâyaduccaritâdiakusaladhammâbhiratâ[4] pâpamittâ nâma || sandhibhedakâthike[5] vâ kâritâ pabbajitâ ekavisati-anesanâ-pabhede vâ aṭṭhâne yojitâ purisâdhamâ nâma|| ||

Ubho pi vâ te pâpamittâ ceva purisâdhamâ ca te na bhajeyya na payirûpâseyya || tabbiparitâ pana kalyâṇamittâ ceva sappurisâ ca te bhajetha payirûpasethâti|| ||

Desanâvasâne bahû sotâpattiphalâdini pâpuṇiṁsu|| ||

Channathero ovâdaṁ sutvâ purimanayeneva puna bhikkhû akkosati paribhâsati|| ||

Puna Bhikkhû satthâram[6] arocayiṁsu||Satthâ bhikkhave mayi dharente yeva naṁ[7] sikkhâpetuṁ na sakkhissatha|| mayi pana nibbute sakkhissathâti vatvâ|| Parinibbâṇakâle âyasmatâ Anandena Bhante kathaṁ Channa-there amhehi pâṭitiṭṭhabbanti (?)[8] vutte|| Ânanda Channassa bhikkhuno brahmadaṇḍo dâtabboti âṇâpesi|| ||

So satthari parinibbute Ânandatherena âropitaṁ brahmadaṇḍaṁ sutvâ dukkhi dummano tikkhatum ucchito udahitvâ[9] ||mâ maṁ bhante nâsayitthâti yâcitvâ sammâvataṁ pu-

[1] Il faut, soit effacer *ma*, — soit lire *me* (ou *mama*), — soit rétablir *utta* et lire *uttamapurisâ*. (Voy. p. 33, note 3.)

[2] Ms. : anasandhiṁ.

[3] M. Fausböll a donné ce commentaire dans son Dhammapadam, p. 272.

[4] Ms. : °âdikusaladhammânibhiratâ.

[5] Fausböll lit : Sandhicchedanâdike vâ eka°. Le manuscrit porte : Saddhisedakâthike kâritâ vâ pabbajitâ° purisâdhamme nâma.

[6] Ms. : Satthu.

[7] Ms. : yevanna.

[8] Ms. : patipajitabbanti.

[9] Ms. : °tikkhatuṁmuchitoudahitvâ.

rento na cirasseva saha (patisa)[1] patisambhidâhi arahattaṁ pâpuṇi‖ Chanda (*sic*) thera-vatthuṁ‖

Dhammapada-atthakathâ

(N° 113 du Catalogue provisoire, fol. khyi (b)-khyi (b.)

(D) APPAMÂDENA 1°.

Sâvatthiyaṁ‖ Ekaṁ antaṁ nisidi‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca‖

Atthi nu kho bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva atthaṁ samparâyikañ câ ti‖ ‖

Atthi kho Mahârâja Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva atthaṁ samparâyikañ câti‖ ‖

Katamo pana bhante Eko dhammo yo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañ ceva atthaṁ samparâyikan-câti‖ ‖

Appamâdo kho Mahârâja Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhadhammikañceva atthaṁ samparâyikañ-câti‖ Seyyathâpi Mahârâja yâni kânici jaṅgalânaṁ pâṇânaṁ[2] padajâtâni sabbâni tâni hatthipade samodhânaṁ gacchanti‖ Hatthipadaṁ tesaṁ aggaṁ akkhâyati yad idaṁ mahantaṭṭhena‖ Evam eva kho Mahârâja Appamâdo Eko dhammo ubho atthe samadhigayha tiṭṭhati diṭṭhammikañceva atthaṁ samparâyikañcâti‖ ‖

Âyuṁ ârogiyaṁ vaṇṇaṁ‖ saggaṁ uccâkulinakaṁ[3]‖
Ratiyo patthayantena‖ uḷârâ aparâparâ‖
Appamâdaṁ pasaṁsanti ‖ puññakriyâsu panditâ‖ ‖
Appamatto ubho atthe‖ adhigaṇhâti paṇḍito‖

[1] Voir la note 2, page 34.

[2] La leçon *jaṅgalânaṁ pâṇânam* est donnée deux fois (vol. I, fol. gi, *a*, l. 8 — et II, ḍi, *a*, l. 4). Cependant il devrait y avoir, ce semble : *jâṅgalânam pâṇinam.*

[3] Le manuscrit a distinctement : kulinatam; mais k et t se confondent facilement dans l'écriture birmane.

Diṭṭhe dhamme ca yo attho‖ yo cattho samparâyiko‖
Atthâbhisamayâ dhiro‖ paṇḍito ti vuccatîti‖ ‖

(E) APPAMÂDENA 2°.

Sâvatthiyam viharati‖ Ekam antaṁ nisîdi‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca‖ ‖

Idha mayhaṁ bhante rahogatassa paṭisallînassa evaṁ cetaso parivitakko udapâdi‖ Svâkhyâto Bhagavatâ dhammo‖ so ca kho kalyâṇamittassa kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa‖ no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa‖ ‖

Evaṁ etaṁ Mahârâja‖ evaṁ etaṁ Mahârâja‖ Svâkhyâto Mahârâja mayâ dhammo‖so ca kho kalyâṇamittassa kalyaṇasahâyassa kalyaṇasampavaṅkassa‖ no pâpamittassa no pâpasahâyassa no pâpasampavaṅkassa‖ ‖

Ekaṁ idhâhaṁ[1] Mahârâja samayaṁ Sakkesu viharâmi Sakyânam nigâme[2] ‖

Atha kho Mahârâja Anando bhikkhu yenâhaṁ upasaṅkami‖ upasaṅkamitvâ mâm abhivâdetvâ ekaṁ antaṁ nisîdi‖ ekaṁ antaṁ nisinno kho Mahârâja Anando bhikkhu maṁ etad avoca‖

Upaḍḍhaṁ idaṁ bhante brahmacariyassa yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyâṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti‖

Evam vuttâham Mahârâja Ânandaṁ bhikkhuṁ etad avocaṁ‖ Mâ hevâm Ananda‖ mâ hevaṁ Ananda‖ sakalaṁ eva hidaṁ Ânanda brahmacariyaṁ yad idaṁ * (le reste comme ci-dessus, voy. p. 55) *parimuccanti‖ Iminâ kho etaṁ Ananda pariyâyena veditabbaṁ‖ yathâ sakalaṁ evidaṁ brahmacariyaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ kalyaṇasahâyatâ kalyâṇasampavaṇkatâti‖ ‖

[1] Ms. : idâham.

[2] Ms. : nigamo, comme ci-dessus (A). — Au lieu de sakkesu... sakyânam, l'analogie exigerait : sakkesu... sakkânam, ou sakyesu... sakyânam, — leçon moins conforme aux habitudes du pâli, mais qui est celle du sûtra ci-dessus (A).

Tasmâti hi [1] te Mahârâja sikkhitabbaṁ‖ kalyâṇamitto bhavissâmi kalyâṇasahâyo kalyâṇasampavaṅko ti‖ evaṁ hi te Mahârâja sikkhitabbaṁ‖ ‖ Kalyâṇamittassa te Mahârâja kalyâṇasahâyassa kalyâṇasampavaṅkassa ayaṁ Eko dhammo upanissâya vihâtabbo‖ Appamâdo kusalesu dhammesu‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdam upanissâya itthâgârassa evam bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Handa mayaṁ pi appamattâ vihâmâra appamâdaṁ upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya khatthiyânaṁ pi anuyantânaṁ evaṁ bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Handa mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdam upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya nigamajanapadassa pi evam bhavissati‖ Râjâ kho appamatto viharati appamâdaṁ upanissâya‖ Hânda mayaṁ pi appamattâ vihârâma appamâdaṁ upanissâyâti‖

Appamattassa te Mahârâja viharato appamâdaṁ upanissâya attâ pi gutto rakkhito bhavissati‖ Itthâgâram pi guttaṁ rakkhitaṁ bhavissati‖ Kosakoṭṭhâgâraṁ pi guttam rakkhitam bhavissatîti.

Bhoge patthayamânena‖ uḷâre aparâpare‖
Appamâdam pasaṁsanti‖ puññakriyâsu paṇḍitâ‖ ‖
Appamatto ubho atthe‖ adhigaṇhâti paṇḍito‖
diṭṭhe dhamme ca yo attho‖ yo cattho samparâyiko‖ ‖
Atthâbhisamayâ dhiro‖ paṇḍito ti pavuccatîti ‖ [2]

Sagathâvagge‖ kosalasaññutte‖ dutiye vagge, 3ᵉ 4ᵉ‖ ‖

(Collection Bigandet : nᵒ 71 du Catalogue provisoire, fol. gi, (*a*) — gû, (*b*.)

[1] Ms. : ha.

[2] Dans ces vers et dans ceux du sutra précédent, j'ai coupé les vers, c'est-à-dire que j'ai placé les doubles barres autrement que ne fait le manuscrit, qui ne met de réduplication qu'après le 4ᵉ pada, dans le premier sutra, et qu'après le 6ᵉ pada dans le deuxième.

(F) SÛRIYA-PETYÂLA.

Sûriyassa Bhikkhave udayato etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ Aruṇuggaṁ[1]‖

Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya etaṁ pubbaṅgamaṁ etaṁ pubbanimittaṁ yad idaṁ kalyâṇamittatâ‖

Kalyânamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ‖ ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâvessati bahuli-karissati ‖-

Kathañca Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti‖ ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu Sammâdiṭṭhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ virâganissitaṁ nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ‖ la‖ ‖Sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ * vosâggaparinâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti * bahuli-karoti‖

Sûriyassa Bhikkhave udayato * aruṇuggaṁ‖Evaṁ eva kho Bhikkhave Bhikkhuno * yad idaṁ sîlasampadâ‖

Sîlasampannassetaṁ Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ‖la‖yad idam chandasampadâ‖yad idam atthasampadâ‖la‖yad idam diṭṭhisampadâ‖la‖yad idaṁ appamâdasampadâ‖la

Sûriyassa Bhikkhave udayato * aruṇuggaṁ‖

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno * yad idam yonisomanasikarâ sampadâ‖

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṅkhaṁ‖ ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâvessati * bahuli-karissati‖

Kathañca Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti * bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka-

[1] Cette leçon est répétée constamment, on aurait attendu : Aruṇuggamo, ou mieux : Araṇuggamanaṁ.

nissitam * vosâggapariṇâmiṁ‖la‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti vivekanissitaṁ * vosâggapariṇâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti * bahuli karoti‖

Sûriyassa Bhikkhave udayato * aruṇuggaṁ‖

Evaṁ eva kho Bhikkhuno * yad idaṁ kalyânamittatâ‖kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno * bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosânaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ‖la‖ Sammâsamâdhiṁ bhâveti râga * dosa * mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu Kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti * bahulikaroti‖

Sûriyassa Bhikkhave udayato * arunuggaṁ‖

Evam eva kho Bhikkhave Bhikkhuno * yad idam sîlasampadâ‖la‖ yad idam chandasampadâ‖la‖ yad idam atthasampadâ ‖la‖ yad idam diṭṭhisampadâ‖la‖ 'yad idaṁ appamâdasampadâ‖ la‖ yad idaṁ yonisomanasikârasampadâ‖

Yonisomanasikârasampannassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankhaṁ * bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râga * dosa * mohavinayapariyosânaṁ‖pa‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti râga * dosa * mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ bhâveti * bahuli karoti‖

Sûriyassa peyyalo‖ ‖

udânaṁ‖

Kalyâṇamittaṁ sîlañca‖ Chando ca atthasampadâ‖
Diṭṭhica appamâdo ca‖ Yoniso bhavati sattamaṁ‖

(G) EKADHAMMA-PEYYALO 1°.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro (*sic*) ariyassa aṭṭhaṇgikassa maggassa uppâdâya‖

Katamo Ekadhammo‖

Yad idaṁ kalyâṇamittatâ‖kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikaṅkhaṁ ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahuli karoti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu samâdhiṭṭhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ‖la‖ sammâsamâdhim bhâveti viveka ° virâganissitam vosâggapariṇâmiṁ‖

Evam kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyam aṭṭhaṅgikam maggam ° bahulikaroti‖

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya‖

Katamo Ekadhammo‖

Yad idam sîlasampadâ ° yad idam yonisomanasikârasampadâ‖

Yoniso manasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham ° bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggapariṇamiṁ‖la‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka ° virâga ° nirodhanissitam vosâggaparinâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhaṅgikam maggaṁ bhâveti ° bahuli karotiti.

Ekadhammo Bhikkhave bahupakâro ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa uppâdâya‖

Katamo Ekadhammo‖

Yad idam kalyânamittatâ‖kalyâṇamittassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâtikaṅkham ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ ° bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti râgavinayapariyosânaṁ dosavinayapariyosânaṁ mohavinayapariyosânaṁ‖la‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti râga ° dosa ° mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti ° bahulikarotiti‖

Ekadhammo bhikkhave ° (comme ci-dessus).

Yad idaṁ sîlasampadâ‖la‖ yad idaṁ chandasampadâ‖ yad

idaṁ atthasampadâ‖la‖ yad idam diṭṭhisampadâ‖ yad idam appamâdasampadâ‖la‖ yad idam yonisomanasikârasampadâ‖

Yoniso manasikârasampannassataṁ Bhikkhave Bhikkhuno pâtikankham* bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti ‖ la ‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti râga* dosa* mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhangikam maggaṁ bhâveti* bahulî karoti‖

Ekadhammapeyyâlam‖

Tassudânam‖

Kalyâṇamittaṁ sîlañca‖Chando ca atthasampadâ‖
Diṭṭhi ca appamâdo ca‖ yoniso bhavati sattamam‖

(H) EKADHAMMAPEYYÂLAM 2°.

Sâvatthinidânaṁ‖ ‖

Nâhaṁ Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖ yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati‖ uppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati‖ yathayidam Bhikkhave kalyâṇamittatâ‖ kalyâṇamittassetaṁ Bhikkhave Bhikkuno pâṭikaṅkham* bahulîkaroti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti *‖ la ‖ sammâsamâdhiṁ bhâveti viveka* virâga* nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti* bahulîkarotîti‖ ‖

Nâhâm Bhikkhave aññaṁ Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖ yena anuppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko dhammo uppajjati‖ uppanno vâ Ariyo aṭṭhaṅgiko dhammo bhâvanâ paripuriṁ gacchati‖ yathayidam Bhikkhave sîlasampâda‖ la‖ yathayidam Bhikkhave atthasampadâ* yoniso manasikârasampadâ‖

Yonisomanasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankham‖ ariyaṁ aṭṭhangikaṁ maggaṁ* bahulî karoti ‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhiṁ bhâveti* sammâdiṭṭhiṁ bhâveti viveka* virâga* nirodhanissitaṁ vosâggapariṇâmiṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno Ariyaṁ aṭṭhaṅgikaṁ maggaṁ bhâveti* bahuli karotiti‖

Nâham Bhikkhave aññam Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖yena anuppanno va ariyo aṭṭhaṅgiko maggo uppajjati‖ uppanno vâ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhâvanâ paripuriṁ gacchati‖ yathayidam kalyâṇamittatâ* bahuli karoti‖

Idha Bhikkhave Bhikkhu sammâdiṭṭhim bhâveti râga* dosa* mohavinayapariyosânaṁ‖ sammâsamâdhim *bhâveti râga* dosa* mohavinayapariyosânaṁ‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu kalyâṇamitto ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhâveti* bahuli karoti‖

Nâhâm Bhikkhave aññam Ekadhammaṁ pi samanupassâmi‖ yena anuppanno va ariyo aṭṭ haṅgiko maggo* paripuriṁ gacchati‖ yathayidam Bhikkhave silasampada‖la‖ yathayidaṁ Bhikkhave atthasampadâ‖ yathayidam* yonisomanasikârasampadâ‖

Yonisomanasikârasampannassetam Bhikkhave Bhikkhuno pâṭikankham* bahulikaroti‖

Idha Bhikkhave sammâdiṭṭhim bhaveti* ‖ la‖ sammâsamâdhim bhâveti râga* dosa* mohavinayapariyosânam‖

Evaṁ kho Bhikkhave Bhikkhu yonisomanasikârasampanno ariyam aṭṭhaṅgikam maggam bhâveti* bahuli karoti‖ ‖

EKADHAMMAPEYYÂLO‖ ‖

udânam‖

Kalyâṇamittam silañca‖ Chando ca atthasampadâ‖
Diṭṭhica appamâdo ca‖ Yoniso bhavati sattamam‖
Mahâsaññutte‖Mahâvagge‖Magga-sanyutte‖ 2*, 3*, 4*‖

(Collection Bigandet, n° 72 du Catalogue provisoire, fol. ṭho (*b*)-ṭha (*a*).

LE SYSTÈME MÉTRIQUE ACTUEL D'ÉGYPTE.

LES NILOMÈTRES ANCIENS ET MODERNES

ET LES ANTIQUES COUDÉES D'ÉGYPTE,

PAR MAHMOUD BEY,

Astronome de S. A. le Khédive.

LE SYSTÈME ÉGYPTIEN ET LE SYSTÈME FRANÇAIS.

Le génie égyptien semble toujours prendre plaisir à voiler au monde le principe de ses belles créations, le dérober aux yeux des profanes, pour mieux, peut-être, leur donner une origine divine, les conserver pures et les préserver des injures du temps. C'est ainsi que l'on voit en usage en Égypte, mais sans pouvoir en comprendre le principe, un système métrique grossier en apparence, mais au fond le plus exact de tous les systèmes qu'on connaisse. La coudée indigène ou dhirâa baladi de $0^m,5826$ en est la base, sans que personne s'en doute. L'unité de poids ou le dirham est la millième partie du cube d'eau dont le côté est le quart de cette coudée, sans qu'on le sache. Le poids du cube d'eau de la coudée même est de 64,000 dirham, comme celui du mètre est d'un million de grammes. Le volume de la même coudée cube est la capacité de

l'ardab, ou unité principale des mesures de capacité, comme celui du mètre, dans le système français, est celle d'un kilolitre ou mille litres. Le système français est donc analogue à celui d'Égypte; il est moderne et a l'avantage d'être décimal; mais il est entaché d'un grand défaut qui le rend en quelque sorte illégal et donne la supériorité au système égyptien : en effet, le volume de la mesure appelée décalitre est mathématiquement dix fois celui du litre; le volume de l'hectolitre est également cent fois celui du litre, ou dix fois le volume du décalitre, et ainsi de suite; or, dans la pratique, si l'on prend dix fois la mesure du litre en froment, par exemple, et que l'on mette le grain dans une mesure de décalitre, on constatera que les dix mesures d'un litre ne remplissent pas tout à fait la mesure du décalitre; il lui faudrait encore le tiers d'un litre. Si l'on continue à mesurer cent litres, toujours avec le litre, et que l'on dépose le grain mesuré dans un vase d'un hectolitre de volume, on s'aperçoit immédiatement que cette mesure n'est pas bien remplie et qu'il lui en manque au moins trois litres; de sorte que l'hectolitre contient cent trois litres au lieu de cent. La raison en est très-simple : les grains de blé mis dans un vase se serrent les uns contre les autres par la pression du poids de ceux qui sont au-dessus, pour remplir le vide qui se trouve entre eux; cette pression est proportionnelle à la quantité de grains contenue dans la mesure; elle est naturellement plus forte dans les

grandes que dans les petites mesures, et donne lieu, par conséquent, à ce que la mesure du décalitre, par exemple, contienne plus de grains que dix fois la mesure du litre, et que le double décalitre contienne plus de deux fois le décalitre, et ainsi de suite; de sorte qu'en mesurant avec telle ou telle mesure, c'est toujours au détriment de l'acheteur ou du vendeur. Un pareil système ne peut être équitable; c'est l'injustice légale.

Ce défaut capital n'existe pas dans le système métrique égyptien; la pression du poids des grains dans les différentes mesures y est prise en considération.

Les mesures divisionnaires de l'ardab, dont le volume est de $197^{lit},7477$, n'ont pas, pour capacité, les volumes théoriques correspondant aux divisions mathématiques de son volume; le volume de la keilah, qui est la douzième partie de l'ardab, est de $16^{lit},7169$ au lieu de $16^{lit},4790$; le volume du kadah, qui est la 96e partie de l'ardab, est de $2^{lit},1235$ au lieu de $2^{lit},0599$. La malwah et le roubo' (le double et le quadruple du kadah) ont, aussi bien que les mesures sous-doubles du kadah, des volumes pratiques différents du volume théorique; de sorte que la malwah contient exactement deux fois le grain contenu dans le kadah, le roubo' contient deux fois la mesure de la malwah, ou quatre fois celle du kadah; la keilah, deux fois le roubo', ou quatre fois la malwah, ou enfin huit fois la mesure du kadah sans aucune différence. Si l'on mesure 96 fois par le kadah, ou 48 fois par la malwah, ou 24

par le roubo', ou enfin 12 fois par la keilah, l'on trouve exactement la même quantité de grains que dans l'ardab.

ORIGINE DE LA COUDÉE BALADI ÉGYPTIENNE.

Les Romains, par leurs conquêtes ou leurs relations commerciales, durent laisser, dans tous les coins de la terre, des traces plus ou moins frappantes de leur génie. C'est ainsi que nous voyons le pied romain répandu presque partout, mais avec de légères modifications amenées par le temps et l'usage, ou se trouvant dès l'origine même dans le premier pied introduit dans le pays et qui aurait été affecté de cette modification sans intention préalable; car on remarque des différences assez notables dans les pieds romains fournis par les fouilles faites à Pompeï et à Herculanum et conservés actuellement dans le musée de Naples. Voici les longueurs de ces pieds telles que je les ai mesurées moi-même en passant dans cette ville au mois de juin 1872.

Numéros.	Longueur.
1	0m,2925
2	0m,2965
3	0m,2970
4	0m,2950
5	0m,2955
6	0m,2970
7	0m,2950
8	0m,2960
Moyenne générale	0m,2956
Moyenne des sept derniers	0m,2960

Il ne faut pas s'étonner de ces légères différences dans l'unité antique des mesures linéaires, car nous en remarquons de plus fortes dans les mètres, yards, aunes et pieds dont le commerce se sert de nos jours.

Si l'on compare le pied suédois de $0^{m},2969$ et celui de Bavière qui est de $0^{m},2918$, ainsi que la moitié de la coudée baladi égyptienne ou $0^{m},2913$, avec les longueurs du pied romain consignées dans ce tableau, l'on verra bien que c'est le pied romain simple dont on se sert encore aujourd'hui en Suède et en Bavière, et que c'est le double qui est en usage dans l'Égypte sous le nom de ذراع بلدى dirà' baladi ou coudée indigène[1]. A cause du mot Baladi, qui veut dire indigène, l'on croirait peut-être que cette coudée est d'une origine très-ancienne en Égypte; mais son incompatibilité avec les monuments pharaoniques et son doublement du pied romain prouvent que sa création est de l'époque romaine. Le commerce ou la conquête l'auront fait adopter en Égypte, et la loi des empereurs Théodose, Valentinien et Arcadius, qui prescrivit au quatrième siècle dans toutes les provinces l'usage des poids et mesures de l'Empire[2], l'aura consacrée définitivement comme coudée du pays.

[1] La longueur véritable du pied romain est de $0^{m},2959$, comme je l'ai démontré dans le second appendice de mon mémoire sur l'antique Alexandrie.

[2] *Description de l'Égypte*, par l'expédition française, t. VIII, p. 185 et suivantes.

DÉTERMINATION DE LA LONGUEUR DE LA COUDÉE BALADI.

La longueur de la coudée baladi telle qu'on la voit aujourd'hui en usage au Caire et dans les villes et les villages de la basse et de la haute Égypte varie entre $0^m,575$ et $0^m,583$; ces légères différences sont dues probablement, faute d'un étalon, à la large conscience de certains marchands et à la cupidité mercantile. Or nous voyons, d'une part, que quelques anciens écrivains arabes, tels que Damiri, Safadi et autres, rapportent que la capacité de l'ardab égyptien est le volume d'une coudée baladi cube; d'autre part, quelques savants de l'expédition française d'Égypte prouvent jusqu'à l'évidence, d'après des recherches très-minutieuses [1], que l'ardab égyptien est encore aujourd'hui tel qu'il était à l'époque romaine. En outre, j'ai mesuré au mètre plusieurs objets dont les dimensions nous sont rapportées en coudées baladi par différents écrivains arabes de diverses époques, et j'ai trouvé également que cette coudée n'a subi aucune altération sensible dans toute l'époque musulmane, sa longueur se trouvant toujours de $0^m,58$, à peu près telle qu'elle est aujourd'hui; il suffit donc, pour avoir la longueur normale de la coudée baladi avec exactitude, de mesurer le volume de la capacité de l'ardab et d'en extraire la racine cubique. C'est ce

[1] Voir la *Description de l'Égypte*, t. VIII, p. 198 et 199, en note.

que j'ai fait : après avoir fait construire une caisse cube en bois dont le côté, en dedans, est de $0^{m},583$, et l'avoir fait transporter au marché public de blé, j'ai fait mesurer un ardab de froment à plusieurs reprises, fait répéter le mesurage un grand nombre de fois avec diverses unités de mesures telles que keilah et roubo', mettant doucement chaque fois le froment mesuré dans la caisse; répétant cette expérience plus de dix fois, j'ai constaté enfin que l'ardab, tel qu'on le vend au marché, occupe dans la caisse en bois un volume égal à 0,1977477 d'un mètre cube. La racine cubique de cette fraction décimale étant de $0^{m},5826$, la longueur normale de la coudée baladi est donc sûrement de $0^{m},5826$.

Comme vérification, j'ai fait construire une autre caisse cubique dont le côté est exactement la longueur de la coudée normale de $0^{m},5826$; je l'ai fait transporter au marché, fait mesurer l'ardab de nouveau, renouveler l'expérience, pour ainsi dire, et j'ai pu constater définitivement que le volume de la coudée baladi cube de $0^{m},5826$ de côté est bien la capacité de l'ardab égyptien tel qu'on le vend au marché aujourd'hui et tel qu'il était à l'époque romaine aussi bien qu'à l'époque arabe.

RAPPORT DU DIRHAM AU MILLIGRAMME.

Le dirham est l'unité du poids, non-seulement en Égypte, mais dans tous les pays musulmans. Deux commissions ont été chargées, à deux époques

différentes et sous deux gouvernements différents, d'en déterminer le rapport au gramme. La première commission fonctionna pendant l'expédition française en Égypte, à la fin du XVIIIe siècle de J. C.; elle s'était réunie à la Monnaie du Caire, et elle avait constaté que le dirham pèse 3^{gr},0884 [1].

La deuxième commission était égyptienne; elle fut organisée par ordre de Mohammad Ali vers l'année 1845 de J. C. Elle se composait des hommes les plus savants de l'Égypte, tels que Lambert Bey, alors directeur de l'école polytechnique; Ahmad Bey Faïd, alors professeur de chimie et de minéralogie à la même école, et actuellement ingénieur en chef des chemins de fer égyptiens; Hassan Ali [2], directeur de la Monnaie, etc. Le Président de la Commission était Adham Pacha, alors ministre de l'instruction publique. La Monnaie du Caire en fut naturellement le siége. Plusieurs boules en cristal pesant différents poids, tels que 1,000 dirham, 500 dirham, etc., qui se trouvent en la possession des notables peseurs publics du Caire et dont ils se servent comme étalons pour les vérifications des poids depuis des siècles, ont été mises à la disposition de la commission avec tous les poids étalons de la monnaie. Le résultat des travaux de la commission m'a été communiqué par mon ami Ah-

[1] *Description de l'Égypte*, t. XVII, p. 32.

[2] Hassan Ali avait fait ses études à Paris, ainsi que Faïd Bey. Lambert Bey était Français, sorti troisième de l'École polytechnique de Paris; il était ingénieur des mines.

mad Bey Faïd, qui en était membre. Voici ce résultat : Le dirham pèse en grammes 3gr,0898; ce nombre ne diffère de celui de la commission française que d'un milligramme à peu près; mais la commission égyptienne étant très-compétente et ayant eu à sa disposition plus de documents et de meilleures balances, nous ne pouvons pas hésiter à admettre 3gr,0898 comme le poids définitif du dirham.

LE DIRHAM A-T-IL SUBI DES MODIFICATIONS EN ÉGYPTE?

Le dirham n'a subi aucune altération en Égypte, pendant toute la période de l'islamisme jusqu'aujourd'hui.

1° Le dirham étant intimement lié à certaines lois religieuses de la jurisprudence musulmane, on n'aurait pu l'altérer sans enfreindre ces mêmes lois, fait qui ne s'est jamais produit en Égypte, dont le peuple est naturellement enclin à la dévotion et conservateur de ses lois et anciennes coutumes, d'autant plus que l'Égypte fut, dès les premiers siècles de l'islamisme, le siége de la foi et de la jurisprudence musulmanes.

2° Il y eut de tout temps en Égypte, au moins dès le commencement de l'islamisme et jusqu'à nos jours, une police spéciale chargée de la vérification des poids et mesures publics, dont le chef s'appelle mohtesib محتسب, et son bureau, dar-el-'iyar دار العيار, maison de l'étalonnement ou de la vérification des

poids et mesures. Les marchands portent chez lui, à de certaines époques, leurs poids et mesures de capacité pour les faire contrôler; s'il s'en trouve de défectueux par suite d'un long usage ou autre cause, ils sont détruits, et le marchand est tenu de s'en procurer d'autres, fournis par l'autorité et sortant de la maison même de vérification; de semblables prescriptions sont constamment en vigueur; elles sont les meilleures garanties de l'intacte conservation du système métrique et prouvent la stabilité du dirham.

3° Les savants de toutes les époques qui se sont occupés de poids et mesures présentent le dirham comme pesant toujours le même nombre de grains d'orge et aussi de graines de moutarde. Rafiie et Nawawi, les deux grands érudits qui ont vérifié le poids du Ratl char'ie (رطل شرعى) ou livre légale, estiment cette livre, le premier, à 130 dirham, et le second, à 128 et $\frac{4}{7}$ du dirham, et laissent voir que le dirham est d'un poids constant; bon nombre de faits de même nature prouvent également que le dirham n'a subi aucune modification, au moins en Égypte; mais nous en avons encore une autre preuve d'un autre genre et presque mathématique, la voici :

Jaodat Pacha, profond érudit de Constantinople, écrivit, en date du mois de rabi premier de l'année 1289 de l'hégire, à Talat Pacha, chef du cabinet de S. A. le Khédive, pour lui demander si le dirham légal n'avait pas varié et si l'on pouvait en-

core trouver en Égypte le modd dont le savant Ebn el Rifâah parle dans son livre et qu'il dit avoir vu en Égypte, dans la maison de vérification des poids et mesures ; lequel modd contenait une quantité d'eau pesant 337 dirham et était vérifié sur la mesure de capacité du Prophète, appelée sâa. Copie de cette lettre m'a été communiquée par Talat Pacha, dans laquelle il est dit :

ابن الرفعة نجم الدين ابو العباس احمد بن محمد بن
علی بن مرتفع الانصاری الشافعی متولی حسبة المسلمين
بمصر ذکر فی کتابه المسمی بالافصاح والتبيان فی معرفة
المكيال والميزان ما نصه ووجدت فی دار الحسبة بمصر حين
وليتها کيلا من نحاس مفرغ قطعة واحدة منقوش علی
دائره فی سطرين بسم الله الرحمن الرحيم عمل فی ايام
الملك العزيز خلد الله ملكه برسم الفقيه الامام الزاهد
شهاب الدين متولی حسبة المسلمين اعز الله احكامه
عوير هذا المد علی صاع النبی صلی الله عليه وسلم وعلی
آله وحرر علی الاصل المحقق المعتبر بالماء الصافی فوافق وزنه
بالماء ثلثمائة وسبعة وثلاثين درهما وذلك بتاريخ الثامن
عشر من ربيع الاول سنة احدی وسبعين وخمسمائة

Ebn el Rifâah, Nadjin el Din, Abou'l Abbas, Ahmad, fils de Mohammad, fils d'Ali, fils de Mor-

tafie, Al Ansari, le chafi'ie, investi des fonctions de vérificateur des poids et mesures au Caire, dit dans son livre intitulé Al Ifsah wal Tibiane, sur les poids et mesures, ce qui suit : « J'ai trouvé dans la maison de vérification des poids et mesures au Caire, lorsque j'en étais le chef, une mesure de capacité faite d'un seul morceau de cuivre creusé; elle portait en deux lignes gravées autour : « Au nom « du Dieu clément et miséricordieux; fait à l'époque « d'El Malik el Aziz, que Dieu perpétue son règne, « par le savant, le docte, El Zahid. Chihab el Din, chef « d'étalonnement. » Ce modd fut étalonné sur le sâa du Prophète, que la bénédiction soit sur lui et sur sa famille! et fut avec précision exécuté d'après l'original authentique, et vérifié au moyen de l'eau pure; son poids d'eau s'est trouvé de 337 dirham; cela est en date du 18e du Rabi premier de l'année 571. »

L'on sait que le sâa est une mesure de capacité en usage dans l'Arabie et que le modd est le quart de cette mesure.

Si nous pouvions, par une autre voie, savoir le volume du modd en mesure égyptienne actuellement en usage, et déterminer le poids de son contenu d'eau en dirham actuel, il n'y aurait qu'à comparer ce poids à celui qui est rapporté par Ebn el Rifâah pour s'assurer si le dirham d'aujourd'hui est ou non celui de l'année 571. En effet, Kamouli et Soubki, deux grands savants, ont déterminé chacun la capacité du sâa du Prophète en mesure

égyptienne. Kamouli l'a trouvée de 2 kadah égyptiens; Soubki l'estime à 2 kadah moins $\frac{1}{7}$ d'un modd, ce qui revient à 2 kadah moins la septième partie d'un kadah. Mais Kamouli a été le chef du bureau de vérification des poids et des mesures (il est mort en l'année 727 de l'hégire). Sa détermination doit avoir, par conséquent, le plus de poids et d'exactitude des deux; en outre, comme chef du bureau d'étalonnement, il a dû se servir du modd vérifié sur le sâa du Prophète et dont parle Ebn el Rifâa, qui est mort en l'année 710 de l'hégire; par conséquent, il doit avoir bien plus d'autorité que Soubki. Cependant, l'on ne doit pas pour cela rejeter l'estimation de Soubki; il faut seulement lui accorder une autorité plus faible qu'à celle de Kamouli, et la considérer dans nos calculs, relativement à la première, dans le rapport mathématique de 1 à 3; c'est-à-dire qu'il faut multiplier la capacité du sâa de Kamouli par 3, celle de celui de Soubki par 1, faire la somme des deux résultats, la diviser par 4, et l'on trouvera la moyenne mathématique des deux déterminations en y considérant leur poids d'autorité dans le rapport de 3 à 1. Or, la capacité du sâa ou 2 kadah d'après Kamouli est de 4^{lit},2,470, car l'on verra ci-après que le volume du kadah est de 2^{lit}, 1235; celle du sâa ou 2 kadah, moins $\frac{1}{7}$ de kadah, d'après Soubki, est de 3^{lit}, 94364; multipliant le premier par 3 et le second par 1, l'on trouvera 12,7410 et 3,94364; la somme en est de 16,68464; en la divisant par 4, l'on trou-

vera $4^{lit},17116$ pour le volume moyen du sâa d'après Kamouli et Soubki dont les poids d'autorité sont dans le rapport de 3 à 1 dans cette matière, et le mod étant le quart du sâa, nous trouvons que la capacité ou le volume du mod est de $1^{lit}.04279$. Le poids d'eau de ce volume est de $1042^{gr},79$; en le divisant par $3^{gr},0898$ qui est le poids du dirham, l'on trouvera 337,4 dirham, et c'est, à $\frac{4}{10}$ de gr. près, le poids du mod cité par Ebn el Rifâah; le dirham, aussi bien que le kadah, n'a donc subi aucune altération, au moins depuis le cinquième siècle de l'hégire jusqu'à présent.

LA COUDÉE BALADI EST LA BASE DU SYSTÈME MÉTRIQUE.

Nous savons déjà que le poids du dirham est de $3^{gr},0898$ et que le volume de la capacité de l'ardab est une coudée cube ou $197^{lit},7477$; le poids du cube de la même coudée en eau distillée est de $197747^{gr},7$; si l'on divise ce poids par celui du dirham, l'on trouve 64,000 dirham pour le poids de la coudée cube d'eau. En outre, le volume du cube d'eau, dont le côté est le quart de la coudée baladi, ou $0^{m},14565$, est $0^{mc},0030898$; le poids d'eau de ce cube pèse donc en grammes 3089,8 ou 1,000 dirham. Le dirham ou unité des poids est par conséquent intimement lié avec la coudée baladi, ainsi que l'ardab, qui est l'unité principale des mesures de capacité.

Il est ainsi avéré que la coudée baladi est la base

du système métrique suivi en Égypte : elle est l'unité de longueur, son carré est l'unité de superficie, le volume de son cube est la capacité de l'ardab, et enfin le poids de ce cube d'eau distillée est de 64,000 dirham, et celui du cube de son quart est de 1,000 dirham, comme pour le mètre, dont le cube est de 1,000,000 de grammes, et le cube de sa dixième partie est de 1,000 grammes.

TABLEAU DES POIDS DU SYSTÈME MÉTRIQUE ET LEURS VALEURS EN KILOGRAMMES.

Noms des poids.	Valeurs en kilogrammes.
1 dirham	0,0030898
1 ouakieh ou once de 12 dirham.........	0,0370776
1 ratl ou livre de 12 onces ou 144 dirham...	0,4449312
1 ocque ou 400 dirham.................	1,23592
1 kintar ou kintal de 100 ratl...........	44,49312

CONVERSION DES PRINCIPAUX POIDS FRANÇAIS EN POIDS ÉGYPTIENS.

Un gramme = 0,323645 dirham.

Un kilogramme = 323,64555 dirham.

Un millier ou tonneau de mer (1,000 kilogrammes) = 323645,55 dirham ou 22 kintar 47 ratl et 77,55 dirham.

SUBDIVISIONS DE LA MESURE DE CAPACITÉ.

L'unité qui règle toutes les mesures de capacité s'appelle kadah القدح ; elle est la 96e partie de

l'ardab comme quantité de grains et non pas comme volume, c'est-à-dire que 96 fois la quantité de grains contenue dans cette mesure font exactement l'ardab et remplissent la capacité du cube de la coudée baladi de 0m,5826. Toutes les mesures de capacité en usage en Égypte sont ou doubles ou sous-doubles du kadah.

Les mesures doubles sont :

1° La malwah الملوة, qui est de 2 kadah;

2° Le roubo' الربع, qui est de 2 malwah ou de 4 kadah;

3° La keilah الكيله, qui est de 2 roubo' ou de 4 malwah ou enfin de 8 kadah;

4° La wébah الويبه, qui est de 2 keilah ou de 4 roubo' ou de 8 malwah, ou enfin de 16 kadah. Elle est tombée maintenant en désuétude; l'on ne s'en sert plus comme mesure pratique;

5° Enfin, l'ardab الاردب, qui se forme de 6 wébah ou de 12 keilah ou de 24 roubo' ou de 48 malwah, ou enfin de 96 kadah.

Les mesures sous-doubles du kadah sont :

1° Le nisf-kadah نصف القدح, qui est la moitié du kadah;

2° La rouboâh الربعه, qui est la moitié du nifs kadah ou le quart du kadah;

3° La themnah الثمنه, qui est la moitié de la rouboâh, le quart du nisf-kadah ou la huitième partie du kadah;

4° La kharroubah الخروبه, qui est la seizième partie du kadah;

5° Enfin, le kiratt القيراط, qui est la trente-deuxième partie du kadah; ainsi l'ardab contient 96 fois 32 kiratt ou 3,072 kiratt.

Les volumes de ces mesures ne sont pas eux-mêmes doubles ou sous-doubles les uns des autres; mais les quantités des grains qu'elles contiennent le sont bien exactement.

Les Égyptiens prennent en considération, dans leurs mesures de capacité, la pression des grains les uns contre les autres, car les grains de blé mis dans un vase se serrent les uns contre les autres par la pression du poids de ceux qui sont au-dessus pour remplir le vide qui se trouve entre eux; cette pression est proportionnelle à la quantité des grains contenus dans la mesure; elle est naturellement plus forte dans les grandes que dans les petites mesures, et donne lieu, par conséquent, à ce qu'un volume double, par exemple, contienne plus de blé que deux fois le contenu de la moitié mathématique du même volume.

Les mesures égyptiennes ont toutes la forme d'un cône tronqué. L'on y met les grains doucement sans les presser et sans remuer la mesure. Il ne suffit pas de remplir le volume proprement dit de la mesure, mais il faut encore superposer du grain en dessus, sous forme d'un cône de blé qui se soutient naturellement par lui-même, ayant pour base

l'ouverture de la mesure et pour hauteur celle que la nature lui donne, c'est-à-dire les $\frac{7}{10}$ du rayon de sa base, tel que je l'ai déterminé par l'expérience. Ainsi, la capacité de chaque mesure se compose de deux parties : 1° du volume proprement dit de la mesure; 2° de celui de la calotte conique superposée et soutenue par son propre poids sur le vase de la mesure. Si l'on désigne par R le rayon de la base supérieure d'une mesure quelconque, le volume de la calotte conique correspondante serait égale à $0,733R^3$.

Pour la première partie de la mesure, l'on en calcule le volume par les formules connues des capacités des cônes tronqués.

J'ai mesuré les dimensions de toutes nos mesures de capacité, telles qu'on s'en sert dans les marchés publics et chez les épiciers, toutes étant revêtues du cachet de l'autorité; plusieurs pièces de chaque mesure ont été soumises à l'expérience, et une moyenne de chaque dimension a été déterminée; les calculs des capacités des volumes de ces mesures pratiques ont été faits d'après ces dimensions moyennes; enfin, le tout est consigné dans le tableau suivant, avec les volumes des mesures théoriques et leurs différences avec les mesures pratiques.

TABLEAU DES MESURES DE CAPACITÉ ÉGYPTIENNES.

LE VOLUME DE CAPACITÉ DE L'ARDAB ÉTANT D'UNE COUDÉE BALADI CUBE, OU, EN LITRES, DE 197^{lit},7477.

NOMS DES MESURES ET NOMBRE DE PIÈCES dont les dimensions ont été mesurées.		DIMENSIONS DES MESURES PRATIQUES. RAYON de la base supérieure en millimètres.	RAYON de la base inférieure en millimètres.	HAUTEUR du cône tronqué en millimètres.	CÔTÉ intérieur du cône tronqué en millimètres.	PARTIES DES MESURES PRATIQUES. PREMIÈRE partie du volume de la mesure en litres.	DEUXIÈME partie calotte en litres.	CAPACITÉS des MESURES pratiques 1re + 2^{e} parties en litres.	VOLUMES des MESURES théoriques en litres.	DIFFÉRENCES en litres.
		mm.	mm.	mm.	mm.	lit.	lit.	lit.	lit.	lit.
Wêbah	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	32,9579	〃
Keilah	9	125,7	179,14	206,94	213,76	15,2595	1,4574	16,7169	16,4790	0,2379
Roubo'	12	91,26	140,50	183,43	190,00	7,8552	0,5568	8,4120	8,2395	0,1725
Malwah	8	67,60	110,60	157,40	163,16	4,0019	0,2264	4,2283	4,1197	0,1086
Kadah	14	54,04	79,62	141,04	143,50	2,0062	0,1173	2,1235	2,0599	0,0636
Nisf-Kadah	18	36,376	66,112	122,063	125,633	1,0352	0,0353	1,0705	1,0299	0,0406
Rouboâh	20	29,362	51,493	98,201	100,66	0,5168	0,0253	0,5421	0,5150	0,0271
Temnah	16	25,174	40,300	77,120	78,595	0,2642	0,0117	0,2759	0,2575	0,0184
Kharroubah	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	0,1410	0,1287	0,0123
Kiratt	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	0,0720	0,0644	0,0076

Les chiffres qui occupent la deuxième colonne verticale à gauche sont les nombres des pièces mesurées de chaque espèce de mesure et dont les dimensions moyennes sont consignées vis-à-vis, dans les colonnes suivantes, ainsi que les volumes pratiques qui en résultent. Les nombres de la colonne des volumes des mesures théoriques sont les résultats de la division du volume de l'ardab ou coudée baladi cube, c'est-à-dire $197^{lit}, 7477$ par 6, 12, 24, 48, etc.

La wébah n'est plus en usage pratique, il n'en reste que le nom, elle est la sixième partie de l'ardab.

Je n'ai pas pu, pour le moment, prendre la mesure de la kharroubah et du kiratt, qui demande beaucoup de soin [1]. Je reviendrai là-dessus une autre fois.

MESURES AGRAIRES. — LA KASABAH.

L'unité de longueur de la mesure agraire en Égypte était de tout temps et est encore aujourd'hui la kasabah.

La kasabah est beaucoup plus ancienne que la coudée baladi; elle est du temps pharaonique; elle a subi des modifications très-graves. Elle paraît avoir été, à l'époque romaine, d'environ $3^{m},94$. La kasabah hakimite avait 6 coudées baladi et $\frac{2}{3}$ d'une coudée, c'est-à-dire $3^{m},884$ de longueur.

[1] Les capacités des mesures pratiques de la kharroubah et du kiratt sont consignées approximativement à la fin du tableau.

Ce n'est que dans les deux derniers siècles, pendant l'anarchie ou le gouvernement des Mamluks, que la kasabah a éprouvé de notables diminutions. Dans les commencements du règne de Mohammad Ali, sa longueur variait, suivant les provinces, entre 3 et 4 mètres, et c'est pour cela qu'on a pris un terme moyen et fixé la longueur de la kasabah actuelle à $3^{m},55$, sans aucune considération du système métrique, dont on ignorait le principe et même l'existence. Ainsi, la kasabah, telle qu'elle est en usage maintenant, a pour longueur $3^{m},55$, ou en coudées baladi, $6^{coud},0933745$.

LE FADDAN.

Le faddan est une superficie agraire; il a subi des modifications comme la kasabah. Il contenait 400 kasabah carrées hakimites; il n'a actuellement que 333 kasabah carrées et $\frac{1}{3}$ de kasabah réduite à $3^{m},55$ de longueur, de sorte que 1,000 kasabah carrées font maintenant 3 faddan.

Si l'on réduit la kasabah à 6 coudées baladi juste et que l'on considère le faddan comme ayant 344 kasabah carrées de superficie, les mesures agraires entreraient dans notre système métrique sans que la superficie du faddan actuel éprouvât aucune modification.

LE NILOMÈTRE DE L'ÎLE DE RODAH ET LA COUDÉE NILOMÉTRIQUE.

La coudée du Nil, telle qu'elle est gravée sur la colonne de l'échelle nilométrique de l'île de Rodah, vis-à-vis du vieux Caire, est de $0^m,540$ [1]. Ce nilomètre date du premier siècle de l'ère de l'hégire; l'échelle en est une colonne octogone placée sur une base au centre du puits dont le fond est en maçonnerie. L'eau, à l'étiage, couvre 7 coudées ou $3^m\frac{1}{2}$ environ de cette colonne[2]. Pendant l'expédition française en Égypte, ce puits a été mis à sec[3] par une commission française, et l'on a constaté que la colonne contient 16 coudées gravées sur son fût; mais Marcel, membre de l'expédition, a pu lire distinctement en caractères arabes gravés au-dessus de la dernière coudée d'en haut سبع عشرة ذراعا 17 coudées[4], et il a lu également en dessus des deux autres coudées qui se suivent en descendant ست عشرة ذراعا et خمس عشرة ذراعا 16 coudées et 15 coudées, et, comme l'on n'avait cons-

[1] Il est regrettable que M. Tissot, ingénieur français en Égypte, prétende que la longueur de la coudée du Nil de l'île de Rodah est de $0^m,525$ et que c'est avec cette coudée que l'on mesure la crue du Nil actuellement; pure erreur dont on doit se méfier.

[2] *Description de l'Égypte*, expédition française, état moderne, tome XVIII, p. 608 et suiv.

[3] *Description de l'Égypte*, expédition française, état moderne, tome XV, p. 481.

[4] J'ai vu, moi aussi, et pu lire سبع عشرة ذراعا « 17 coudées » au-dessus de la dernière coudée en remontant; mais je n'ai pu qu'avec peine déchiffrer l'inscription gravée au-dessus de l'avant-

taté que 16 coudées gravées sur le fût de la colonne, on en conclut que la première coudée n'y est point marquée et qu'elle doit occuper la base même de la colonne; de sorte que le zéro de l'échelle doit correspondre à peu près au plan maçonné du fond du puits sur lequel la base de la colonne est assise.

Les coudées sont gravées alternativement sur les pans de la colonne. Les dix coudées supérieures sont divisées chacune en six parties égales dont chaque partie est subdivisée à son tour en quatre parties appelées chacune kiratt; la coudée a ainsi 24 kiratt.

La longueur de la coudée étant de $0^{m},5404$, celle des 17 coudées de toute l'échelle sera, par conséquent, de 17 fois $0^{m},5404$ ou de $9^{m},187$; or, l'altitude ou la cote de l'extrémité supérieure de la 17e coudée est de $17^{m},833$[1] au-dessus de la sur-

dernière coudée et qui est ست عشرة ذراعا 16 coudées; quant à l'inscription de la 15e coudée, elle est aujourd'hui effacée, et il en reste à peine quelques traces.

[1] Trois divisions d'ingénieurs égyptiens très-capables avaient fait, en 1272 de l'hégire, le nivellement entre le nilomètre de l'île de Rodah et la mer Rouge sous la direction de notre ami Salamah Bey, inspecteur des ponts et chaussées et homme très-savant, et cela se faisait pour le canal maritime et le canal d'eau douce entre le Caire et Suez; ils ont trouvé $37^{m},915$ pour la cote relative d'un point du nilomètre; ce même point, je l'ai trouvé, au-dessus de l'extrémité supérieure de la 17e coudée, de $1^{m},882$; donc cette même extrémité aura pour cote relative $36^{m},033$, et comme la cote relative de la surface de la Méditerranée a été trouvée de $18^{m},20$ par les ingénieurs français du canal maritime (suivant le même plan comparatif), il en résulte que l'altitude ou la cote de l'extrémité supérieure de la 17e coudée est de $36^{m},033 — 18^{m},20$ ou de $17^{m},833$ au-dessus du niveau moyen de la Méditerranée.

face moyenne des eaux de la Méditerranée; donc la cote du zéro de l'échelle nilométrique de l'île de Rodah est de 17^m,833 — 9,187 ou de 8^m,646 au-dessus de la surface moyenne des eaux de la Méditerranée.

Quand la hauteur de la crue atteint, sur l'échelle nilométrique, 15 coudées et 16 kiratt, ce qui correspond à la cote 17^m,106, on proclame le wafa الوفا, c'est-à-dire l'accomplissement de la crue nécessaire pour l'arrosage de tout le pays, et l'on célèbre alors la fête du Nil en coupant la digue du Khalige pour laisser passer l'eau dans ce canal à travers le Caire. Ce point est annoncé de 16 coudées juste par le cheikh mesureur. Ce mesureur public, chargé d'annoncer journellement la crue du Nil, ne fait pas le mesurage d'après l'échelle gravée sur la colonne nilométrique; il s'en écarte beaucoup, et il induit ainsi en erreur le public et l'autorité même; il a des marques sur la paroi du puits qui ne sont connues que par lui seul. C'est ainsi qu'il annonce que la hauteur du Nil est de 16 coudées tandis qu'elle n'est que de 15 coudées et 17 kiratt sur l'échelle nilométrique. Plusieurs comparaisons que j'ai faites démontrent que le zéro du cheik mesureur est à 8 kiratt ou 0^m,18 au-dessous de celui de l'échelle nilométrique gravée sur la colonne. Il correspond à la surface maçonnée du fond du puits; du reste, ce n'est pas seulement ce petit écart que le cheik mesureur public commet à l'égard de l'échelle nilométrique légale; il y en a un autre plus grave qu'il observe de père

en fils depuis le neuvième siècle de l'hégire et que l'usage et l'habitude ont rendu pour lui sacré : c'est de considérer la longueur de la coudée comme ayant $0^m,540$ depuis le point de départ ou 0 jusqu'au point du Wafa, ou 16 coudées d'après sa manière de mesurer, et qu'ensuite la coudée est réduite à la moitié ou $0^m,27$ jusqu'à la fin de la 22ᵉ coudée. Au delà de ce point, c'est-à-dire depuis le commencement de la 23ᵉ coudée jusqu'au maximum de la hauteur de la crue, la coudée redevient de $0^m,540$, telle qu'elle est gravée sur la colonne. Il est nécessaire que notre sage gouvernement mette, dans l'intérêt général, un terme à ces irrégularités du mesurage nilométrique.

Les eaux de l'étiage étant à 7 coudées environ et le maximum de la crue ordinaire à 24 coudées irrégulières du mesureur public, ce qui revient à 21 coudées régulières, il en résulte que la crue effective du Nil est de 14 coudées ou d'environ $7^m,566$ vis-à-vis du Caire.

La cote du nivellement ou l'altitude du terrain de culture de l'île de Rodah est d'environ 19 mètres, ce qui correspond à 19 coudées et demie sur l'échelle nilométrique allongée et à environ 23 coudées d'après la mesure irrégulière du mesureur public; il faut donc que la hauteur des eaux dépasse 19 coudées et demie sur l'échelle nilométrique, ou 23 coudées irrégulières, pour pouvoir inonder l'île de Rodah et, par conséquent, tout le sol d'Égypte sans le secours des canaux. Mais l'im-

mense quantité des canaux dont S. A. le Khédive a doté la basse et la haute Égypte permettent maintenant d'arroser toute l'Égypte à 15 coudées sur l'échelle nilométrique ou à 8 coudées de crue effective.

NILOMÈTRE D'ASSOUAN.

Ce nilomètre ne date que de l'année 1870 de Jésus-Christ.

C'est une des œuvres de notre bien-aimé souverain le Khédive; il est vis-à-vis d'Assouan, sur le Nil, à l'extrémité du sud-est de l'île d'Éléphantine, dans l'angle des ruines du temple. C'est le puits de l'antique nilomètre de Syène. L'on y descend par un escalier droit de 52 marches, et l'on arrive à un palier d'où l'on tourne à droite, et l'on descend encore une douzaine de marches pour arriver aux eaux courantes du Nil en franchissant une porte baignée par le Nil. L'eau entre dans ce puits par cette porte et par d'autres ouvertures ménagées dans le mur à différentes hauteurs.

Lorsque nous avons déblayé complétement ce puits, nous y avons constaté, sur la paroi à gauche en descendant et en face, au-dessus du palier de l'échelle antique grossièrement gravée et divisée en sept bandes de coudées, une bande qui contient 42 petites divisions formant trois coudées; quatre contiennent chacune 28 divisions formant deux coudées; enfin, deux bandes sont divisées chacune en 14 divisions formant une coudée. L'ensemble em-

brasse 13 coudées et forme l'échelle nilométrique ancienne; j'en parlerai plus bas.

Ces anciennes divisions ont été respectées. La nouvelle échelle nilométrique est gravée sur la paroi du puits en forme d'escalier, à côté des anciennes divisions; la coudée adoptée est de $0^m,54$, comme celle du nilomètre de Rodah. Le zéro est à quatre coudées ou $2^m,16$ au-dessous du palier qui se trouve au bas des 52 marches; de sorte que, lorsque l'eau arrive à la surface de ce palier, la hauteur nilométrique des eaux est comptée quatre coudées juste. Au-dessus du palier et sur la paroi du puits sont gravées les 5ᵉ, 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ, jusqu'à la 17ᵉ coudée inclusivement; ce qui fait treize coudées au-dessus et 4 au-dessous du palier; la dixième coudée seule porte en dessus le mot عشرة dix. La largeur de chaque coudée est divisée par une ligne verticale en deux bandes sur lesquelles sont faites les divisions de la coudée en six parties, subdivisées, chacune alternativement, en quatre parties pour former le kiratt ou la vingt-quatrième partie, de la coudée. Enfin deux inscriptions, l'une en vers arabes, l'autre en français, sont gravées au-dessus des 9ᵉ et 10ᵉ coudées à la hauteur de la 14ᵉ, les voici:

INSCRIPTIONS GRAVÉES SUR LA PAROI DU PUITS
DU NILOMÈTRE D'ASSOUAN.

حق على اسوان تبدى شكرها   لمليك مصر الداورى اسماعيل

احيى بها المقياس بعد ذهابه   بتجدد التقسيم والتفصيل

من بعد الف وهو فى بحب الثرى ابدى معالمه بخير دليل
الماهر الفلكى محمود الذى جلت معارفه عن التمثيل
ابقى التقاسيم التى وجدت به وبغيرها حلاه للتعديل
قالت له اسوان فى تاريخها ارقيت بالمقياس بحر النيل

سنة ١٢٨٦

Après plus de mille ans d'abandon et d'oubli, ce nilomètre a été complétement déblayé; les anciennes divisions sont respectées; une nouvelle coudée est adoptée et remise à l'usage public, en 1870 de J. C., sous le bon souverain régénérateur de l'Égypte, le khédive Ismaïl, par un de ses fidèles serviteurs, l'astronome Mahmoud Bey.

L'étiage étant environ à une coudée et le maximum de la crue forte à 17 coudées dans ce nilomètre, la crue effective sera de 16 coudées tandis qu'elle n'est que de 14 au Caire.

LONGUEUR DE L'ANTIQUE COUDÉE DE L'ANCIEN NILOMÈTRE.

J'ai mesuré soigneusement l'ensemble des sept bandes de coudées antiques que j'ai découvertes sur la paroi du puits du nilomètre de l'île d'Éléphantine, et j'ai trouvé, pour la longueur totale, $6^{m},895$, or, cet ensemble fait 13 coudées, comme nous l'avons déjà remarqué; donc la division de $6^{m},895$ par 13 doit nous donner la longueur de la coudée antique; l'opération faite, l'on trouvera $0^{m},530$ pour cette coudée.

NILOMÈTRE ANTIQUE D'EDFOU ET LONGUEUR DE SA COUDÉE.

L'on sait qu'il existe dans le corridor oriental du temple d'Edfou un escalier dont l'entrée se trouve au pied du grand mur de l'Est, et qu'en y descendant l'on entre dans un étroit corridor souterrain qui se termine par une petite porte donnant accès à un escalier en hélice tournant (à gauche pour descendre et à droite pour remonter) autour de la paroi cylindrique et extérieure d'un puits dont l'intérieur est à ciel ouvert, au dehors du temple; la voûte qui couvre cet escalier souterrain est en pente parallèle aux marches; l'on y est dans une grande obscurité, car la lumière n'y pénètre que de l'intérieur du puits à ciel ouvert, par quelques ouvertures ou petites fenêtres ménagées dans le mur cylindrique du puits. Cet escalier conduit, en descendant, à une porte pratiquée dans le mur cylindrique du puits et donne accès à l'intérieur de ce puits; mais cette porte est toujours sous l'eau, et c'est par elle et par les petites fenêtres que l'eau de l'intérieur pénètre dans l'enceinte de l'escalier.

Quand je visitai le temple en 1870, je découvris une coudée gravée sur la paroi cylindrique du puits immédiatement au-dessous de la petite fenêtre qu'on y voit en face, lorsqu'on est à la petite porte intérieure du corridor; la longueur en est de $0^{m},53$ sur une largeur de $0^{m},08$.

Un petit rectangle de $0^{m},126$ de hauteur sur $0^{m},10$ de largeur est joint à l'extrémité inférieure

de la coudée, sous forme d'une base de colonne, et présente avec la principale coudée une longueur totale de $0^{m},656$. La coudée proprement dite est divisée, comme celle du nilomètre ancien de l'île d'Éléphantine, en 14 parties égales; le petit rectangle est divisé en quatre et toujours par des traits horizontaux. Cette première découverte m'a déterminé à visiter minutieusement toutes les parois du puits et de l'escalier, dont la plus grande partie était couverte d'eau malgré l'approche de l'étiage du Nil.

J'ai donc fait épuiser l'eau sans pouvoir y arriver complétement, et je n'ai pas tardé, cependant, à découvrir 7 autres coudées sur la même paroi cylindrique et extérieure du puits; toutes ont même longueur de $0^{m},53$ chacune, même grandeur de petit rectangle en dessous, même nombre de 14 divisions. Quelques coups de niveau m'ont démontré que l'extrémité inférieure de chaque coudée se trouve sur une ligne horizontale avec l'extrémité supérieure de la coudée suivante en descendant, sans avoir égard au petit rectangle ajouté en dessous de chaque coudée.

La première coudée étant au-dessus de la première marche, la 8[e] (toujours du haut en bas) se trouve directement au-dessus de la 23[me] et à la distance de $0^{m},80$ de la porte inférieure par laquelle l'on peut entrer dans l'intérieur du puits quand l'eau est épuisée.

L'on voit vis-à-vis de la 8[e] coudée, sur l'autre mur de l'escalier et au même niveau, une coudée

exactement pareille aux autres coudées. La même chose se voit aussi à côté de la petite porte intérieure vis-à-vis la première coudée; de sorte qu'il y a en tout 10 coudées gravées sur les deux murs de l'escalier, mais en réalité l'on ne doit en compter que 8, les deux autres étant aux mêmes niveaux que les deux coudées extrêmes.

Nous avons dit que la longueur de chacune de ces coudées est de 0m,53; mais nous ne nous sommes pas contenté de ces mesures particulières, et nous avons soigneusement déterminé, avec l'aide de quelques ingénieurs qui étaient avec nous, la hauteur totale des 8 coudées, c'est-à-dire la différence de niveau entre l'extrémité supérieure de la première et l'extrémité inférieure de la 8e coudée[1]; cette hauteur s'est trouvée de 4m,24; nous

[1] Voici quelques cotes relatives, tirées du nivellement que nous avons récemment fait entre Assouan et Armante :

Indications.	Cotes.
Plan supérieur de la margelle du puits du nilomètre d'Edfou	98m,78
Extrémité supérieure de la première coudée du nilomètre d'Edfou	94m,35
Extrémité inférieure de la huitième coudée du nilomètre d'Edfou	90m,11
Seuil supérieur de la porte inférieure du nilomètre d'Edfou	91m,17
Étiage du Nil, vis-à-vis d'Edfou, le 10 baôneh, l'an 1587 copte	88m,70
Surface des eaux du Nil pendant la haute crue à Edfou	97m,20
Zéro du nilomètre d'Assouan	96m,03

L'on voit, d'après ces cotes, que l'extrémité inférieure de la 8e

devons donc diviser $4^{m},24$ par 8 pour avoir la longueur exacte de la coudée; l'opération faite, l'on trouve en effet $0^{m},530$ pour la longueur de la coudée nilométrique d'Edfou. Ce résultat étant identique avec celui que nous avons trouvé d'après l'échelle nilométrique ancienne de l'île d'Éléphantine, l'on ne peut plus douter de son exactitude malgré l'opinion générale admise jusqu'aujourd'hui de $0^{m},525$.

Cette antique coudée n'était pas seulement d'un usage nilométrique; on s'en servait encore dans la construction des temples : notre savant M. Brugsch m'ayant remis la traduction du texte relatif au mesurage en coudées de toutes les chambres et parties du temple d'Edfou, j'ai mesuré avec soin, en parties métriques, toutes ces pièces, et, comparaison faite, j'en ai déduit la longueur de la coudée moyenne et l'ai trouvée de $0^{m},530$; toujours même résultat que celui des nilomètres antiques de Syène et d'Edfou.

ORIGINE DE LA COUDÉE NILOMÉTRIQUE DE L'ÎLE DE RODAH.

Une commission de l'expédition française en Égypte, après avoir mis à sec le puits du nilomètre de Rodah, fit les mesures en détail de toutes les

coudée est de $1^{m},41$ au-dessus du niveau de l'étiage actuel, et que l'extrémité supérieure de la première coudée est de $2^{m},85$ au-dessous de la surface des plus hautes eaux du Nil.

coudées gravées sur la colonne, et en voici le résultat[1] :

		Longueur.
1	Partant de 0, non marqué sur la colonne[2]......	″ ″
2	....	$0^{m},540$
3	....	$0^{m},541$
4	....	$0^{m},535$
5	....	$0^{m},536$
6	....	$0^{m},543$
7	....	$0^{m},538$
8	Coudée subdivisée en 4 palmes de 6 doigts......	$0^{m},536$
9	....	$0^{m},541$
10	....	$0^{m},541$
11	....	$0^{m},536$
12	....	$0^{m},548$
13	....	$0^{m},550$
14	....	$0^{m},546$
15	....	$0^{m},536$
16	....	$0^{m},539$
17	....	$0^{m},540$
	Ensemble........	$8^{m},646$
	Coudée moyenne........	$0^{m},5404$

En jetant un coup d'œil sur ce tableau, l'on se convaincra facilement que l'architecte ou l'ingénieur arabe qui a marqué grossièrement ces divisions sur la colonne ne se faisait pas grand scrupule de commettre un écart, ou erreur de plus d'un centimètre sur la coudée dont il se servait, et que cette coudée avait dans l'origine $0^{m},53$ de longueur; mais l'usage, ou peut-être l'ignorance de l'architecte, l'aurait portée à $0^{m},54$, sans qu'il s'en doutât.

[1] *Description de l'Égypte*, état moderne, t. VIII, p. 603.

[2] La première coudée n'était pas connue de la commission, et l'on croyait que l'échelle nilométrique n'était que des 16 coudées seulement, gravées sur le fût de la colonne.

DIVERSES COUDÉES ANTIQUES ENCORE PLUS OU MOINS EN USAGE EN ÉGYPTE. — AL HINDÂSAH.

Le puits du nilomètre d'Edfou nous révèle non-seulement la longueur de $0^{m},530$ de la coudée pharaonique, mais encore une autre coudée plus longue, car ce petit rectangle haut de $0^{m},126$ que l'on voit joint, en dessous, à toutes les coudées de l'échelle nilométrique d'Edfou, ne peut être qu'une augmentation intentionnelle ajoutée postérieurement à la coudée nilométrique pour répondre à une autre qui aurait été alors en usage en Égypte. La coudée totale, c'est-à-dire avec l'augmentation telle qu'elle est gravée sur la paroi du puits, est d'une longueur de $0^{m},656$; l'on voit, en effet, encore aujourd'hui au Caire ainsi que dans toutes les villes d'Égypte une coudée fort en usage appelée الهنداسة hindâsah, qui a la même longueur de $0^{m},656$ que cette grande coudée du puits d'Edfou. La hindâsah est donc une coudée ancienne de l'Égypte; c'est assurément la coudée de 32 doigts dont parlent Héron d'Alexandrie et plusieurs autres anciens écrivains; c'est la même coudée dont le mille (romain) contient 2,250. Enfin, beaucoup de faits que le cadre de ce résumé ne permet pas de donner le prouvent. Cette coudée portait différents noms dans les écrits des Arabes; les uns l'appelaient dirâa-al-'amal ذراع العمل, coudée pratique; d'autres lui donnaient le nom de ذراع النجار, coudée

de menuisier, et plusieurs l'appelaient الذراع الهاشمى, la coudée hachimite, etc.; actuellement elle est appelée hindâsah. Les écrivains modernes confondent ces coudées les unes avec les autres; il faut s'en méfier et ne s'en rapporter qu'aux plus compétents.

LA COUDÉE CHAR'IIE.

Cette coudée est en usage pour les affaires religieuses, parmi les jurisconsultes musulmans, sous le nom de الذراع الشرعى dirâa char'iie; elle est aussi d'un certain usage en province chez nos paysans, mais sous le nom de ذراع الغزل dirâ alghazl; elle est évaluée, par tous les écrivains, soit à la longueur du bras humain, entre l'os de la jointure du coude et l'extrémité du doigt du milieu, soit à la longueur des quatre doigts de la main répétée six fois, ou à la longueur de 144 grains d'orge posés à plat et en large les uns à la suite des autres[1]. Quelques écrivains modernes évaluent le grain d'orge à l'épaisseur d'un crin de la queue d'un mulet, répétée six fois, et la coudée aurait conséquemment 864 crins; mais cela est une erreur et n'est point en concordance avec les autres estimations, car j'en ai fait l'expérience.

[1] Les écrivains modernes racontent dans leurs écrits qu'il faut, pour former la coudée, poser les grains d'orge sur le côté, de manière que le ventre de chaque grain soit au dos de l'autre; mais cela ne peut pas être, parce que l'on en obtiendrait une longueur de $0^{m},37$, longueur qui ne se rapproche d'aucune coudée connue.

C'est donc de ces estimations, grossières en quelque sorte, qu'il faut partir pour arriver à connaître exactement la longueur de la coudée en question. En effet, après avoir soumis ces trois estimations à l'épreuve, j'ai trouvé :

1° Que la longueur du bras humain mesuré sur une trentaine d'hommes de taille moyenne et un peu au-dessus de la moyenne est de 0m,48.

2° Que la largeur moyenne des quatre doigts de la main des mêmes hommes s'est trouvée être de 0m,0833; multipliant ce nombre par 6, on trouve que la longueur moyenne de la coudée est d'après les doigts de 0m,494.

3° Les 144 grains d'orge mis à plat et en large les uns à la suite des autres donnent pour les quatre expériences que j'ai faites sur des grains pleins, mais de grosseur moyenne, 0m,495, 0m,501, 0m,4858 et 0m,488, dont la moyenne est de 0m,492. Prenant donc la moyenne générale entre 0m,480, 0m,494, et 0m,492, l'on trouve 0m,4886 pour la longueur de la coudée d'après ces trois estimations.

Cette longueur de 0m,4886 se trouve, en effet, égale à celle d'une coudée en grand usage dans nos provinces; je veux dire la coudée de ghazl[1], sur laquelle nos paysans dévident leurs fils de lin ou de laine de dessus leurs fuseaux, pour les arranger en

[1] Cette coudée est un morceau de bois au bout duquel sont appliqués perpendiculairement et en sens inverse deux autres petits morceaux, également en bois, les axes des trois pièces se trouvant toujours dans un même plan.

pelotons contenant un certain nombre de fils ayant chacun la longueur de cette coudée légale, et c'est comme ayant cette mesure qu'on vend les fils aux tisserands, sur les marchés publics des provinces. Mais cette coudée est-elle réellement la coudée char'iie, ou religieuse? C'est ce que nous allons prouver en puisant aux sources religieuses.

L'on sait qu'il est permis au musulman qui accomplit un voyage dans un but utile ou charitable de raccourcir la prière pendant la route lorsque le trajet qu'il doit parcourir est de 4 barids, ou de 16 parasanges, ou enfin de 48 milles; car le barid est de 4 parasanges, et la parasange de 3 milles dont chacun est de 4,000 coudées char'iie, selon tous les savants musulmans. Il faut donc chercher quelques trajets de la sorte, reconnus par les ulamas, ou doctes musulmans, les mesurer en parties métriques et en déduire la longueur de la coudée religieuse; c'est ce que nous avons fait.

1° Le cheikh Choubramelsi limite le trajet nécessaire pour le raccourcissement de la prière entre le Caire et Mahallat-Marhoum; cette distance suivant la route ordinaire est, d'après notre carte, de 90,325 mètres. Cheikh Jousef el-Héfni dit que ce trajet est très-court et qu'il doit être égal à la distance de Mahallat-Roh au Caire; or, cette distance est de 99,725 mètres; il faut donc prendre la moyenne entre ces deux limites, et l'on trouvera ainsi 95,025 mètres pour la limite du trajet de raccourcissement, eu égard aux deux autorités ensemble.

Cet espace devant être de 48 milles, le mille sera de 1,975^{m},7; donc la longueur de la coudée est de 0^{m},4949.

2° Ebn Abbas, le cousin du prophète Mohammad, limite le trajet de raccourcissement entre la Mecque et Djeddah aussi bien qu'entre la Mecque et Taïf, comme le rapporte l'imam Chafi'ie[1]; or la distance entre la Mecque et chacune de ces deux villes est, d'après les meilleures cartes, de 96,000 mètres, nombre dont il faut déduire l'étendue des faubourgs contigus qui sont comptés chez les Arabes comme faisant partie des villes, comme il est dit dans le chapitre du raccourcissement de la prière; si l'on estime cette étendue à 750 mètres autour de chacune de ces villes, l'on aura alors 1,500 à déduire de 96,000, et il restera 94,500 mètres pour la distance entre la Mecque et chacune des deux autres villes, comme les ulamas l'entendent. Divisons alors 94,500 par 48, et nous trouverons la longueur du mille égale à 1968^{m},75; ensuite la division de 1,968^{m},75 par 4,000 donnera pour la longueur de la coudée 0^{m},4922.

3° Le cheikh Tahtawi dit dans ses commentaires que le bassin d'ablution de l'école Tibarsiéh, qui se trouve jointe à la mosquée d'Azhar à droite en y entrant par la porte des coiffeurs, est construit de manière que sa surface contient 100 coudées carrées pour que les Hanafites y puissent faire leurs

[1] Voir Kastallani, *Commentaires de Bokhari*, édition du Caire, t. II, p. 330.

ablutions. Ce bassin est actuellement modifié; cependant l'on peut distinguer facilement qu'il contenait les deux petits ruisseaux qui lui sont contigus au nord et à l'ouest, ainsi que les deux marchepieds qui lui sont contigus à l'est et au sud. Mesurage fait, l'on trouve que ce bassin avait $6^{m},16$ de long sur $3^{m},95$ de large; multipliant ces deux côtés l'un par l'autre, l'on trouve $24^{m.c.}3320$ pour la surface du bassin d'ablutions en mètres carrés. Or, cette surface est d'après Tahtawi de 100 coudées carrées; donc, la coudée carrée est de $0^{m.c.},243320$; cherchons la racine carrée de ce nombre, et nous aurons $0^{m},4932$ pour la longueur de la coudée.

4° Plusieurs parties du Haram ou mosquée de la Mecque ont été mesurées en coudées char'iie par beaucoup de savants, tels que Azraki, Nawawi et l'auteur de l'histoire Khamis, etc., et dernièrement en parties métriques, par notre ami Abd-el-Kader Bey; malheureusement, je n'ai pas avec moi pour le moment, à Copenhague, toutes mes notes; je n'en ai que deux; l'une montre que la distance entre le rokn iamani الركن اليمانى et le rokn gharbi الركن الغربى du temple est de coudées 26,833 en moyenne entre les mesures prises par plusieurs savants; le chazerwan du temple est compris dans cette longueur. Cette même distance a été trouvée par Abd-el-Kader Bey de $13^{m},30$, d'où il résulte que la longueur de la coudée est égale à $0^{m},495$.

L'autre note se rapporte à la distance entre le rokn iamani et le rokn assouad الركن الاسود; cette

distance est, suivant les ulamas, de coudées 22,40, et d'après Abd-el-Kader Bey de 11^{m},1; donc la longueur de la coudée est de 0^{m},4955.

La concordance qui existe entre tous ces résultats prouve enfin que la longueur de la coudée char'iie ou religieuse ne doit pas s'écarter de leur moyenne; or, la récapitulation de ces résultats, y compris celui qui est obtenu d'après la longueur du bras humain, la longueur des 24 doigts et les grains d'orge, est 0,4886, 0,4949, 0,4928, 0,4932, 0,4950 et 0,4955. La moyenne de ces six nombres étant de 0^{m},4932, la coudée char'iie doit donc avoir cette longueur pour valeur définitive.

Le mille char'iie ou arabique doit être conséquemment de 4,000 fois 0^{m},4932 ou de 1972^{m},8.

Cette coudée doit avoir une origine très-ancienne, c'est la coudée naturelle; elle est la même que celle que Héron d'Alexandrie estime de 24 doigts; car cet écrivain rapporte que le mille contient 3,000 coudées de 24 doigts et 2,250 coudées de 32 doigts; multipliant 0^{m},4932 par 3,000, l'on aura, en effet, 1479^{m},6, et c'est la longueur exacte du mille romain dont Héron voulait sans doute parler.

Cette coudée étant de 24 doigts, la longueur de 32 doigts sera une fois et un tiers de 0^{m},4932, ou 0^{m},6576, et c'est, à un millimètre près, la longueur de la grande coudée gravée sur la paroi du nilomètre d'Edfou; le mille est en effet de 2250 fois cette coudée.

COUDÉE NOIRE.

La coudée noire ne pouvait pas être autre chose que la coudée char'iie; elle est évaluée par Masoudi, Beirouni et les anciens astronomes arabes, à la largeur des 4 doigts de la main répétée 6 fois et à la longueur de 144 grains d'orge posés à la suite les uns des autres; le mille arabe en contient 4,000 au dire de Beirouni et de tous nos anciens astronomes.

Le calife Almamoun n'a point créé de nouvelle coudée, car

1° Il aurait assigné à cette coudée une longueur en partie aliquote, ayant un rapport connu avec la longueur du degré terrestre qu'il avait fait mesurer à Bagdad[1], et l'on sait qu'il n'y a rien de pareil dans aucune coudée connue.

2° Si l'on suppose, comme l'affirment quelques écrivains européens très-estimés du reste, que la coudée noire est celle qui est gravée sur le nilomètre de Rodah, c'est-à-dire de $0^{m},54$ de longueur, le mille arabe serait 4,000 fois cette longueur ou de 2,160 mètres, et c'est en complète discordance avec la longueur du mille arabe selon les sources les plus authentiques.

3° La longueur du degré terrestre, à Mossel, qui contient 56 milles et $\frac{1}{3}$ en moyenne, serait alors de 121,680 mètres; or, la longueur vraie de ce degré est 110,905 mètres; la différence étant

de 10,775 mètres, les astronomes d'Almamoun auraient donc commis une erreur de 10 p. 0/0 dans leur mesurage, erreur trop grande pour être attribuée même au vulgaire.

L'erreur des astronomes d'Almamoun doit être très-minime dans leur mesurage du degré terrestre : tous nos anciens astronomes l'attestent; Abou'l Raïhâne al-Beirouni en avait fait la vérification pour sa satisfaction personnelle et aussi pour s'assurer de l'exactitude de mesurage des astronomes d'Almamoun; il s'est servi d'une méthode indirecte, n'ayant pas d'aides, comme il le dit lui-même dans son ouvrage intitulé Alkanoun al-Masoudi; dans les Indes, du sommet d'une montagne qui dominait la mer et une plaine se terminant au niveau de la mer, il a déterminé géométriquement la hauteur de ce sommet au-dessus de l'eau, et il l'avait trouvée de 652 coudées et la moitié d'un dixième de coudée, savoir : 652,05 ; il a mesuré ensuite l'angle que forment la ligne visuelle dirigée vers l'horizon et la ligne horizontale partant du même sommet; cet angle s'est trouvé de 34 minutes. D'après ces éléments, notre astronome a calculé le rayon de la terre et ensuite la longueur du degré terrestre; il l'a trouvé de 58 milles.

Après être arrivé à ce résultat, Beirouni dit :

« Ce résultat se rapprochant de celui des astronomes d'Almamoun, le touchant même, le cœur s'en tranquillise, et nous nous en servons; car leurs instruments avaient plus de précision que les miens,

et ils se donnèrent plus de peine pour l'obtenir d'une manière exacte.»

En effet, ces astronomes avaient obtenu 56 milles et $\frac{2}{3}$ d'un mille au rapport d'Al-Beirouni; mais d'autres astronomes donnant plus de détails rapportent qu'il y avait deux divisions dont l'une se dirigeait vers le nord, l'autre vers le sud, et qu'elles ont obtenu, l'une 56 milles et l'autre 56 milles $\frac{2}{3}$, et que l'on avait adopté le plus grand; mais il vaut mieux, en pareil cas, prendre la moyenne entre les deux résultats, laquelle serait de 56 milles $\frac{1}{3}$. Le mille étant de 1,972^{m},8 comme nous l'avons déja démontré, la longueur du degré terrestre sera de 111,134 mètres; or, la longueur vraie du degré de Mossel est de 110,905 mètres; la différence est donc de 229 mètres ou de 2 pour 1,000, et c'est l'erreur commise par les astronomes d'Almamoun dans leur détermination de la longueur du degré terrestre.

COUDÉE D'ARCHITECTE.

Cette coudée, appelée en arabe الذراع المعمارى dirâa mi'mari ou coudée d'architecte, est d'un grand usage en Égypte, de nos jours; on s'en sert, comme l'indique son nom, dans les constructions et mesurages des maisons. Sa longueur était de 0^{m},77 ou 0^{m},76; mais on l'a réduite, il y a quelques années, à 0^{m},75, pour la mettre plus en rapport avec le mètre.

Cette coudée paraît avoir une origine ancienne: c'est la coudée de 40 doigts dont parle Héron d'Alexandrie, car 40 doigts font une coudée de 32 doigts et un quart; or, la longueur gravée sur le puits d'Edfou pour cette coudée est de $0^m,656$; en ajoutant à ce chiffre son quart, l'on aura $0^m,820$ pour la longueur de la coudée de 40 doigts; et l'on voit ainsi que $0^m,820$ ne s'éloigne pas beaucoup de la longueur de $0^m,77$ qu'avait naguère cette coudée.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 OCTOBRE 1872.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Mohl donne lecture des lettres adressées au Conseil. Il entre ensuite dans quelques détails sur la publication des *Prairies d'or* de Masoudi, qui sera terminée dans le courant de l'année prochaine, et sur celle du numéro d'août-septembre du *Journal asiatique*. La table des matières de la VIe série est achevée et envoyée à l'imprimerie; elle occupera un numéro triple et complétera le XXe volume de cette série.

M. Mohl annonce qu'il a retrouvé un plan de la digue de Mareb et des ruines du palais de la reine de Saba, dressé autrefois par Arnaud, avec la description y attenante. Le tout paraîtra dans le Journal.

M. Zotenberg informe le Conseil qu'il a reçu les photographies de quatre faces d'un coffret arabe, portant une inscription coufique datée du IIIe siècle de l'hégire. Cette inscription étant analogue à celles non datées qu'a publiées M. Gildemeister, il est permis d'en conclure que ces dernières remontent aussi au xe siècle de notre ère.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, numéros de juillet, août et septembre 1872, in-4°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, janvier-février et mai-juin 1872, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. I, n° III, 1871, et n° I, 1872; part. II, n° IV, 1871, et n° I, 1872, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, nos XII et XIII, 1871; nos I à V, 1872, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Bombay Geographical Society*, vol. XIX, part. II, 1871, in-8°.

Par les rédacteurs. *The Academy*, a record of literature, learning, science and art, nos 55 et 56. Londres, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess, M. R. A. S., F. R. G. S., nos d'avril, de juin et d'août. Bombay, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, edited by Rev. J. Summers, vol. II, n° 24, et vol. III, n° 25. Londres, 1872, in-4°.

Par l'éditeur. *Bulletin de bibliographie scientifique et orientale*, publié mensuellement par E. Leroux, n° I, 1872, in-8°.

Par la *Bibliotheca indica : Farhang i Rashidi*, fasc. VI, 1872, in-4°;

Aín-i-Akbari, edited by H. Blochmann, fasc. XIV du texte et fasc. VI de la traduction, 1872, in-4° et in-8°;

Sañhitá of the black Yajur Veda, fasc. XXIV et XXV, 1872, in-8°;

Sáma Veda Sañhitá, fasc. IV et V, 1872, in-8°;

Chaturvarga-Chintamáṇi, fasc. IV, 1872, in-8°;

Atharvana Upanishads, fasc. I, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *Rig-Veda-Sanhita* together with the commentary of Sayanacharya, edited by F. Max Müller, M. A., vol. V. London, 1872, in-4°, LVIII-400 pages.

Par l'éditeur. *Monumenta sacra et profana*, opera collegii doctorum bibliothecæ Ambrosianæ, t. III, fasc. IV et ultimus; t. V, fasc. II. Mediolani, 1871, in-4°.

Par l'auteur. *La Sortie d'Égypte*, d'après les récits combinés du Pentateuque et de Manéthon; son caractère et ses conséquences historiques. Fragment d'un ouvrage intitulé *Annales mosaïques*, par Gustave d'Eichthal. Paris, 1850-1872, in-4°, XVI-75 pages, carte.

Par l'éditeur. *Indische Studien*, herausgegeben von Dr. A. Weber. Zwölfter Band. Die Taittiriya-Samhitâ, zweiter Theil, Kâṇḍa V-VII. Leipzig, 1872, in-8°, VI-405 pages.

Par l'auteur. *O pervonatschálnom Obitálischtschè Semitof, Indo-Evropéitsef i Khamitof*. Le séjour primitif des Sémites, des Ariens et des Chamites, par A. J. Harkawy. Saint-Pétersbourg, 1872, in-8°, IV-103 pages.

Par l'éditeur. *Notices of sanskrit mss.*, by Rajendralala-Mitra, vol. II, part. I. Calcutta, 1872, in-8°, IV-96 pages.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1872.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une circulaire de la maison Trübner qui informe les membres et correspondants de la Société Asiatique du Bengale que l'agence de la Société lui a été confiée et se trouve Paternoster-Row, n° 60, à Londres.

M. Barbier de Meynard propose au Conseil d'accorder une gratification annuelle à M. Geoffroy, compositeur à l'Imprimerie nationale, mis récemment à la retraite avec une modeste pension. Le secrétaire-adjoint motive sa proposition sur les services que cet excellent employé a rendus au Journal, dont la composition et surtout la mise en pages lui ont été confiées pendant plus de vingt ans. Il ajoute que, d'après les renseignements pris à l'Imprimerie même, où M. Geoffroy a laissé les meilleurs souvenirs, son activité eût trouvé des travaux plus lucratifs, s'il ne s'était consacré volontairement et avec une sorte de prédilection à la publication mensuelle de la Société.

En conséquence le Conseil, prenant en considération les services particuliers de M. Geoffroy, lui alloue une gratification de 200 francs payable par moitié à la fin de chaque semestre, à dater du 1er juillet 1872, et renouvelable annuellement par un vote du Conseil. Il est d'ailleurs entendu que cette récompense est décernée à titre exceptionnel, et qu'elle ne devra pas être invoquée comme un précédent en faveur de propositions ultérieures du même genre.

M. Oppert lit une notice sur d'anciennes formules d'incantation et autres dans une langue antérieure au babylonien.

EXTRAIT DE LA NOTICE DE M. OPPERT SUR LES TEXTES SUMÉRIENS.

M. Oppert a établi, il y a près de vingt ans pour la première fois, que l'écriture cunéiforme n'était pas l'œuvre d'un peuple sémitique, mais bien d'une nation touranienne; il appela alors le peuple et la langue *casdo-scythiques*. Il donna

déjà dans son *Expédition en Mésopotamie* quelques détails et même des traductions de plusieurs textes conçus dans cette langue. Il existe au Musée britannique des documents bilingues dans cette langue touranienne accompagnés de la traduction assyrienne. Ce que nous en possédons, ce sont, en général, des copies faites sur d'anciens originaux, sous le règne de Sardanapale VI. Souvent les textes dont nous disposons contiennent des lacunes, qui sont indiquées par un espace laissé en blanc et marquées par le mot *ḫibi*, « effacé », de la racine חבא.

Quelquefois ces lacunes peuvent être comblées par nous, ce qui prouve qu'on copiait servilement les originaux antiques. Parfois nos connaissances de la langue touranienne nous permettent de voir que les traductions assyriennes ne sont que des abréviations ou des paraphrases.

M. Oppert donne d'abord un aperçu du système grammatical de cette langue, qu'il nomme aujourd'hui langue *sumérienne*, et le fait suivre de la traduction de quelques hymnes et de quelques inscriptions contenant des exorcismes.

Une partie de la grammaire de cet idiome a déjà été communiquée au Congrès des orientalistes, à Kiel, en septembre 1869, et publiée par la *Société française de numismatique et d'archéologie*.

Dans son cours au Collége de France, M. Oppert a établi, en outre, que le véritable nom à donner à cet idiome antique était celui de *sumérien*, et non pas celui d'accadien, que les Anglais avaient cru pouvoir choisir, on ne sait pas par quelle raison, ni sur quelle autorité. Dans les textes cunéiformes, les rois, même de la dernière époque, s'appellent rois des *Sumers* et des *Accads*. De ces deux appellations, les *Accads* représentent le peuple sémitique, et les *Sumers* la nationalité touranienne. De plus, l'idéogramme exprimant le nom de *Sumer* est écrit par deux signes, dont l'un signifie « langue » et l'autre « adoration »: Sumer veut donc dire langue sacrée. Le signe d'Accad exprime aussi le pays de l'Ararat, ce qui dénote une provenance septentrionale; de

plus, cet idéogramme d'Accad signifiant la Babylonie semble être formé de celui d'Assur superposé à lui-même.

Dans un texte, les grammairiens d'Assur sont identifiés à ceux d'Accad; dans un autre, un texte *assyrien* est qualifié de document *accadien*, et si nous ne nommions pas la langue *assyrienne*, il nous faudrait la nommer *accadienne*.

La langue des Sumers semble appartenir à un rameau éteint qui se rattache aux langues du Touran. Il faut néanmoins faire observer que, si une analogie peut être établie entre le système des suffixes et des postpositions tartaro-finnois et sumériens, le verbe sumérien présente de telles anomalies et des phénomènes tellement étranges, que sur ce point M. Oppert, dans ses recherches continuées pendant de longues années, n'a rien pu trouver qui rappelât la conjugaison touranienne.

Les textes nombreux que M. Oppert a étudiés lui ont fourni les éléments suivants, qu'il rattache à un exemple :

Éa, maison (*ev* en turc).
Ea, maison.
Eabi, la maison (défini).
Eata, dans une maison, dans la maison.
Eabita, dans la maison (défini).
Eakit, d'une maison.
Eabikit, de la maison.
Eaku, à la maison.
Eagim, comme une maison.
Ealal, sur une maison.
Eamal ou *eamalta*, avec une maison.

D'autres postpositions, qui se trouvent dans les textes, ne semblent pas être aussi déterminées que les précédentes. Les suffixes pronominaux se forment ainsi :

Eamu, ma maison.
Eazu, ta maison.
Eani, sa maison (m. f.).
Eamē, notre maison.
Eazunēnē, votre maison.
Eanēnē, leur maison.

Le pluriel se forme non pas en *mis*, comme M. Oppert l'a cru autrefois, mais en *ri* ou *ra*, par exemple :

> *Eari*, les maisons.
> *Earimu*, mes maisons.

A ces suffixes pronominaux s'ajoutent les postpositions du locatif, de l'ablatif, de l'instrumental, du datif, de l'équatif, du comitatif et des autres cas.

Le génitif ne s'exprime généralement pas; l'accusatif n'a pas non plus une désinence spéciale. Dans tout cela, on reconnaît de fortes analogies avec le turc, le finnois et les autres langues de cette souche. Le verbe, au contraire, ne montre aucune analogie avec les idiomes mentionnés; les personnes, les temps, les modes se forment par des préfixes; le pluriel seul se forme par des terminaisons *es* et *ēnē*. Les personnes se forment par les syllabes *un*, *en*, *in*.

Les préfixes des temps et des modes sont *tum*, *ap*, *ra*, devant lesquels s'ajoutent pour les modes *ne*, *na*, *ba*, *ha*, *ga*; de plus il y a des prépositions formant avec le verbe un composé, et se conjuguant de la même manière.

Les racines sont généralement monosyllabiques; quelquefois elles sont allongées, par exemple *gar*, *gari*, faire; *gub*, *gubba*, disparaître; mais généralement elles se composent d'une seule syllabe, par exemple *lal*, peser; *ram*, mesurer; *nak*, boire; *hā*, fuir; *bat* ou *batga*, mourir; *din*, vivre; *ka*, dire; *git*, *gidda*, être long; *gin*, être; *dup*, planter; *sē*, *semu*, donner; *di*, accomplir; *ē*, nommer; *dan*, être grand; *gup*, fendre; *ir*, dépouiller, etc. Beaucoup de ces éléments rappellent des racines aryennes.

Les factitifs se forment par le redoublement de la racine, ce qui est inusité dans les autres langues ; par exemple *gam*, être incliné; *gamgam*, fléchir; *gul*, être soumis; *gulgul*, soumettre; *gen*, être; *gengen*, établir, etc.

La négation se forme par *nu*; encore ici on remarque une notable différence avec les langues touraniennes, qui, en grande partie, ont un verbe négatif. La négation se place

ici directement devant le verbe; par exemple, *si* signifie corne, pointe; *di*, accomplir; *sidi* veut dire diriger, parfaire; quand du reste le verbe est ainsi composé, le substantif et la négation précèdent tous les préfixes du verbe.

Nous donnons pour exemple le verbe *ti*, prendre :

Enti ou *unti*, je prends.
Munti, tu prends.
Inti, il prend (m. f.).
Enties, nous prenons.
Menties, vous prenez.
Inties, ils prennent (m. f.).

Les préfixes s'ajoutent de la même manière; seulement, la place du pronom personnel dans tous les cas est encore obscure.

Les pronoms sont *en*, moi; *men* ou *zamen*, toi. Les pronoms du pluriel ne sont pas encore connus.

L'interrogatif est *aba*, qui?

La formation des mots secondaires est difficile à comprendre; néanmoins les abstraits et les noms de qualité se forment également par un préfixe *nam*; par exemple *adda*, père, *namadda*, paternité; *gula*, grand, *namgula*, grandeur; *tur*, petit et fils, *namtur*, petitesse et filiation; *anna*, Dieu, *namanna*, divinité; *ursak*, héros, *namursak*, héroïsme, etc. Par tout ce qui précède on voit qu'on a affaire à un idiome d'une nature spéciale, et qui, à cause de sa haute antiquité, est d'une importance de premier ordre pour l'histoire des langues. M. Oppert, en terminant, insiste sur le caractère incomplet de nos connaissances au sujet du *sumérien*; il avoue que beaucoup de points résistent encore aux efforts que depuis de longues années il a tentés pour pénétrer le mystère qui les dérobe à nos yeux. Voici la traduction d'un formulaire d'exorcismes traduit des deux langues sumérienne et accadienne (assyriennes). M. Oppert croit superflu d'insister sur l'immense difficulté qu'ont offerte et que continuent à offrir, non pas seulement les originaux, mais les traductions écrites dans la langue assyrienne. Il va sans dire que

ces versions doivent d'abord être comprises avant qu'on puisse penser à analyser les originaux sumériens.

FORMULES D'EXORCISMES EN SUMÉRIEN ET EN ASSYRIEN.

(*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. XVII, XVIII.)

Incantation :

Le dieu malfaisant, le démon malfaisant, le démon du désert, le démon de la tête, le démon de la mer, le démon de l'idole malfaisante, le destructeur des....., la région malfaisante qui se dépeuple d'elle-même, le vêtement du corps qui touche à un corps possédé par le démon malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Le démon brûlant qui dévore l'homme, génie qui sème l'inimitié, le démon malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La bayadère qui ne guérit pas un cœur malade (?), la prêtresse d'Anou qui ne sert pas, au soir du commencement, au mois non parfait, le *lakip* qui n'entre pas dans sa demeure (deux lignes incompréhensibles),

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Qu'ils n'existent pas, qu'ils ne prospèrent pas! Le germe (?) de l'ulcère, la tumeur, l'excroissance, l'excoriation (littéralement la flagellation), le charbon, l'ulcère qui gagne, l'ulcère malfaisant,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La maladie de la poitrine, la maladie du cœur, le battement du cœur, la douleur de la bile malade, la douleur de la tête, la dysenterie malfaisante, la vision terrifiante, l'ul-

cération des reins, la douleur de l'urine, l'oppression qui ne s'enlève pas, le songe qui n'est pas joyeux,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Quand quelqu'un fabrique une image humaine, la face de mauvais augure, l'œil de mauvais augure, la bouche de mauvais augure, la langue de mauvais augure, la lèvre de mauvais augure, le nez de mauvais augure,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La nourrice dont la mamelle est flasque, la nourrice dont la mamelle est amère, la nourrice dont la mamelle est blessée, la nourrice qui meurt de la blessure de sa mamelle;

L'enceinte dont l'embryon sort, l'enceinte dont l'embryon se fend, l'enceinte dont l'embryon pourrit, l'enceinte dont l'embryon ne prospère pas,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La fièvre douloureuse, la fièvre grave, la fièvre qui n'abandonne pas l'homme, la fièvre qui ne sort pas, la fièvre qui ne cesse pas, la fièvre maligne,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La peste (*namtar*[1]) douloureuse, la peste forte, la peste qui n'abandonne pas l'homme, la peste qui ne sort pas, la peste qui ne cesse pas, la peste maligne,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La douleur de la poitrine malade, la douleur des *kazat*, la douleur qui ne s'en va pas, la douleur des veines (*bibat*), la douleur qui ne cesse pas, la douleur maligne,

[1] *Namtar*, mot sumérien passé dans l'assyrien.

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

La phthisie du poumon qui monte malignement dans la bouche, la pituite de la phthisie qui s'échappe malignement des pustules à l'anus, les pustules sur le corps, la perte de l'ongle, le prépuce humecté, la gangrène sénile, le lien du bois flottant (très-obscur, la paralysie?), la lèpre qui couvre le corps, la nourriture qui abîme le corps de l'homme, l'eau qui étant abreuvée s'absorbe (en hydropisie?), la poussière que le poumon ne peut rejeter (?) (suit une ligne inintelligible),

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Le froid qui endurcit la terre (?), la chaleur qui fend le corps de l'homme, les décisions du chef des..... (?) qui frappe les hommes à l'improviste, la soif malfaisante qui engendre les pestes[1], ...

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

(Les dix formules qui précèdent sont rédigées dans les deux langues; six autres, qui suivent, ne sont conservées qu'en sumérien. Quelque difficile qu'il soit pour nous de traduire les textes de cette langue, nous voyons bien que dans la troisième il s'agit d'invocations contre la faim et les malheurs des prisonniers :)

Quand un homme meurt dans la prison de faim, quand un homme meurt dans la prison de soif (deux lignes obscures), quand, enfoui dans la terre, un homme périt et meurt, quand dans le désert un homme meurt de faim, quand dans le désert le soleil le brûle, quand quelqu'un n'a pas d'esclave pour épouse, quand quelqu'un n'a pas de libre pour épouse, quand un homme laisse la mémoire d'un nom entaché,

[1] Ces passages sont conservés à moitié en assyrien, et à moitié en sumérien, le document étant mutilé. Ce terme ne se trouve pas dans la traduction.

quand il ne laisse pas de nom, quand un homme ne peut supporter la faim, quand il tombe malade au commencement d'un mois incomplet,

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

(La sixième formule traite des incubes et succubes, des *lil* et des *lilith*, lesquels se sont conservés dans la démonologie du moyen âge, des vampires, mais elle ne prête pas à la traduction sans analyse. Après cette formule, il se trouve une longue interruption, car plus de la moitié de la troisième colonne manque entièrement, et l'autre moitié n'est conservée que dans l'original touranien. Il y est question de la protection de la maison, dont toutes les parties sont dénombrées, la colonne, le chapiteau, la porte et autres.

La quatrième colonne contenait les invocations contre l'incendie, la peste. Nous voyons ensuite une longue formule contre les désastres causés par la mer, les eaux de l'Euphrate et du Tigre; puis il est demandé que la montagne de l'occident et la montagne de l'orient, la montagne fuyante (le glacier?) ferment leurs gouffres. La fin est presque intacte dans les deux idiomes; en voici la traduction :)

Que la déesse de l'abime, l'épouse de Nin-a su, fasse tourner le regard de ce dernier vers un autre lieu! Que le démon malfaisant sorte, et qu'il se plonge dans d'autres régions. Que l'idole de la joie, le génie de la joie, demeure dans son corps!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

Que le dieu Itak, le grand effluve, l'incube suprême des dieux, se plonge, comme le dieu qui l'a engendré (en sumérien, le dieu du sommet de la tête), dans la tête, pour qu'il vive! Que jamais il ne s'en sépare!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

L'homme mortel qui fait des sacrifices, que le pardon et la paix coulent devant lui comme le cuivre fondu! Cet homme, que Samas (le soleil) le fasse vivre! Merodach, le fils aîné des ondes, assure, lui, la paix et le bonheur!

Esprit du ciel, souviens-t'en!
Esprit de la terre, souviens-t'en!

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie de Lisbonne. *Memorias da Academia real das sciencias de Lisboa*, classe de sciencias mathematicas, physicas e naturaes. Nova serie, tomo IV, parte I. Lisboa, 1867, in-4°.

— *Lendas da India* por Gaspar Correa, publicadas de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas lettras da Academia real das sciencias de Lisboa e sob a direcção de Rodrigo José de Lima Felner, etc. Livro quarto, tomo IV, parte II. Lisboa, 1866, in-4°.

— *Subsidios para a Historia da India portugueza* publicados de ordem da classe de sciencias moraes, politicas e bellas lettras da Academia real das sciencias de Lisboa, etc. Lisboa, 1868, in-4°.

— *Portugaliæ monumenta historica* a sæculo octavo post Christum usque ad quintum decimum, jussu Academiæ scientiarum Olisiponensis edita. Diplomata et chartæ, vol. I, fasc. I et II; — leges et consuetudines, vol. I, fasc. V et VI. Olisipone, 1866-1869, grand in-folio.

— *Historia dos soberanos Mohametanos* das primeiras quatro dynastias, e de parte da quinta, que reinarão na Mauritania, escripta em arabe por Abn-Mohammed Assaleh, filho de Abdel-halim, natural de Granada, e traduzida, e annotada por Fr. José de Santo Antonio Moura. Lisboa, 1828, petit in-4°, 454 pages.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.*, tome XXVI, cahier I et II. Leipzig, 1872, in-8°.

Par la Société. *Journal of the american oriental Society*, t. X, n° I. New Haven, 1872, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess, part X, october 1872. Bombay, in-4°.

Par la rédaction. *The Academy*, n° 59, friday, november, I. London, 1872, in-4°.

Par l'auteur. *An arabic-english lexicon*, etc., composed by E. W. Lane, book I, part IV, س - ص. London, 1872, grand in-4°.

Par l'auteur. *Droit musulman.* Recueil de lois concernant les musulmans schyites, par A. Querry, consul de France à Tébriz, tome II. Paris, 1872, grand in-8°, 699 pages.

Par l'auteur. *Histoire de l'église latine de Constantinople*, par M. Belin, consul général près l'Ambassade de France à Constantinople, etc. (extrait du *Contemporain*). Paris, 1872, in-8°, 197 pages, 3 planches.

Par l'auteur. *Kitâbi destoûri sokhan*, par Mirza Habîb, professeur de persan au collége de Galata-Séraï. Constantinople, 1872, in-8°, ١٧٨ pages.

Par l'auteur. *Chrestomathie cochinchinoise;* recueil de textes annamites publiés, traduits et transcrits en caractères figuratifs par Abel Des Michels, premier fascicule. Paris, 1872, in-8°, xv-27-47-67 pages.

Contributions towards the materia medica and natural history of China, by Frederic Porter Smith. Shanghai, 1871, vii et 237 pages in-4° (Londres, chez Trübner).

L'auteur de cet ouvrage est membre de l'excellente et bienfaisante société de missionnaires-médecins en Chine. Il a longtemps résidé dans les provinces de la Chine centrale et a employé tous ses loisirs à étudier les ouvrages des anciens naturalistes chinois (le Pentsao et autres) et à faire une collection de la *materia medica* actuelle de la Chine pour pouvoir définir la nature et décrire le mode de préparation des mé-

dicaments usités et accessibles dans le pays. Il s'est servi de tous les travaux que les Européens ont publiés sur ces matières, et parmi ceux qu'il énumère se trouvent bien des traités et notices imprimés en Chine et entièrement inconnus en Europe. D'autres sources, comme les travaux sur la matière médicale dans l'Inde et les rapports annuels des inspecteurs européens des douanes maritimes de la Chine, ont fourni un contingent inattendu et considérable de faits.

Il est résulté de ce travail un livre des plus instructifs, destiné par l'auteur principalement aux médecins européens en Chine et à leurs élèves indigènes, mais si plein de faits sur la botanique chinoise, sur les noms anciens et modernes des plantes et des minéraux, sur la provenance des diverses substances, sur leur préparation pharmaceutique et commerciale, sur leurs effets médicaux, qu'il doit intéresser un grand nombre de personnes en Europe. Le volume contient à peu près un millier d'articles arrangés alphabétiquement d'après les noms européens des objets. Les articles sont généralement courts, et quelques-uns seulement dépassent une page d'impression, fort serrée il est vrai; l'auteur a évidemment voulu être bref et concentrer autant de faits que possible dans l'espace qu'il s'est alloué.

J. M.

④ JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1873.

'ABD AR-RAZZÂQ

ET SON TRAITÉ DE LA PRÉDESTINATION ET DU LIBRE ARBITRE,

PAR M. S. GUYARD.

I

Kamâl ad-dîn 'Abd ar-Razzâq Abou 'l-ghanâim ben Djamâl ad-dîn al-Kâschî as-Samarqandî, docteur soufi, n'est encore connu en Europe que par son vocabulaire des termes soufis, dont M. Sprenger a donné une bonne édition[1], en 1845. En ce qui concerne l'auteur, M. Sprenger s'est contenté de dire qu'à un endroit de son dictionnaire bibliographique[2] Hadji Khalfa place sa mort en l'an 887 de l'hégire, mais que cette date ne peut être exacte, car, dans la notice même des *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, Hadji Khalfa mentionne un commentaire de cet

[1] *'Abdu-r-Razzâq's Dictionary of the technical terms of the Sufies,* edited in the arabic original. Ce vocabulaire ne renferme que la première partie de l'ouvrage. De Hammer a donné une analyse de la seconde partie, dans les *Jahrbücher der Literatur,* t. LXXXII, p. 68.

[2] T. II, p. 175.

ouvrage, composé par Schams ad-dîn Ghafâri, lequel mourut en 834, et, de plus, il est notoire que Djordjânî, mort en 812, a incorporé le vocabulaire de ʿAbd ar-Razzâq dans son Livre des définitions. M. Sprenger ajoute que, d'après une note de M. Thomson[1], ʿAbd ar-Razzâq aurait écrit pendant le règne d'Aboû Saʿîd, de la première dynastie mogole, c'est-à-dire entre 1316 et 1335 (716-736 de l'hégire)[2]. Nous allons chercher à compléter ces renseignements, en mettant à profit les sources qui nous ont été accessibles.

Hadji Khalfa fixe en effet la mort de ʿAbd ar-Razzâq à l'année 887, et cela à plusieurs reprises; mais ailleurs[3] il donne une autre date, 730 (1329 de J. C.), qui doit être la véritable, car elle tombe justement entre les années 1316 et 1335, et nous verrons que M. Thomson ne s'est pas trompé en avançant que ʿAbd ar-Razzâq vécut sous le règne du prince mogol désigné plus haut[4].

[1] Voyez la traduction anglaise des *Akhlâqi Djalâlî*, introd. p. 20-21, note. M. Thomson n'indique pas la source à laquelle est emprunté son renseignement.

[2] De Hammer avait déjà supposé que notre auteur était né au milieu du VIIe siècle de l'hégire et devait être mort au commencement du VIIIe. Il se fondait sur ce que le vizir Raschîd ad-dîn, auquel ʿAbd ar-Razzâq a dédié son commentaire du *Manâzil as-Sâirîn*, pouvait bien être l'illustre auteur de l'histoire des Mongols. (Cf. *Jahrbücher der Literatur*, t. LXXXII, p. 62.)

[3] T. IV, p. 427.

[4] On peut maintenant se demander d'où provient une différence aussi considérable entre les données de Hadji Khalfa. Elle résulte vraisemblablement de ce que Hadji Khalfa, par inadvertance, a confondu notre docteur Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq as-Samarqandî avec son

D'Herbelot consacre un article à notre auteur, au mot *Caschi*, qui est, dit-il, « le surnom de Kemal-eddin Abulganem Abd alrazzák Ben Gemaleddin, docteur célèbre, dont Jaféi a écrit la vie dans la section 107[e], où il le range parmi les saints musulmans. Il est auteur de plusieurs ouvrages, et entre autres de celui qui est intitulé *Estelahah al-Sofiah* « Des usages et des façons de parler des Sofis, » ou religieux musulmans, dont il a été un des principaux chefs. Celui qui porte le titre de *Menazel al-Sairin* « Les gîtes des voyageurs, » est un autre livre spirituel du même auteur. *Tavilat al-Coran al-Hakim* « Les Gloses sur l'Alcoran, » sont encore de lui, et on les trouve dans la Bibliothèque du Roi, n° 641. Le Rabi al-Abrar rapporte que ce docteur, qui était l'oracle de son temps, prêchant un jour à Médine, un contemplatif se retira dans un coin de la mosquée pour y méditer, sans prêter aucune attention aux discours de Caschi. Un des auditeurs lui ayant demandé pourquoi il n'écoutait pas comme les autres, cet homme spirituel lui répondit : « Quand le « Maître parle, il n'est pas raisonnable de prêter « l'oreille à ce que dit le serviteur. »

Il y a plusieurs inexactitudes dans cette notice.

homonyme, l'historien Kamâl ad-dîn 'Abd ar-Razzâq as-Samarqandî, auteur de la chronique bien connue qui a pour titre *Matla' as-sa'-dein.* (Cf. *Not. et Extr. des mss.* t. XIV, 1[re] partie.) Cet historien, né à Hérat en 816 de l'hégire, mourut précisément en 887. Quatremère a donné une notice sur cet auteur, dans son Mémoire sur le sultan Schâh-Rokh, extrait du *Maṭla' as-sa'dein.* (Cf. *Journal asiatique* de 1836, t. II, p. 196 et suiv.)

Tout d'abord, Yâfi'î n'a point écrit la vie de 'Abd ar-Razzâq. L'erreur de d'Herbelot vient de ce qu'il a pris le *Rawḍh ar-rayâhîn* de Yâfi'î pour une biographie des saints musulmans[1], alors que c'est simplement un recueil d'anecdotes, comme le montre, d'ailleurs, le titre complet : *Rawḍh ar-rayâhîn fî hikâyât aṣ-ṣâlihîn*. En second lieu, il est bien question de 'Abd ar-Razzâq dans l'ouvrage de Yâfi'î, mais c'est à l'anecdote 106ᵉ, et non à la 107ᵉ, et cette anecdote est précisément celle qui est rapportée par d'Herbelot, d'après le *Rabî' al-Abrâr*, ou plutôt, croyons-nous, d'après son abrégé, le *Rawḍh al-Akhyâr*. D'Herbelot omet de faire observer que tout le sel de la réponse du dévot à son interlocuteur est dans un jeu de mots sur le nom de 'Abd ar-Razzâq (Serviteur du Dispensateur de toutes choses = Serviteur de Dieu). Le dévot, montrant les auditeurs, s'écrie : « Voilà ceux qui écoutent le Serviteur de Dieu ('Abd ar-Razzâq), » puis se montrant : « Et voici celui qui écoute la parole de Dieu (ar-Razzâq), et non celle de son serviteur[2]. » Enfin, les gloses de notre auteur sur le Koran n'existent pas à la Bibliothèque nationale, et l'ouvrage intitulé *Manâzil as-Sâirîn* a pour auteur 'Abd Allah ben Mohammed ben Isma'îl al-Anṣârî al-Herawi. 'Abd ar-Razzâq n'en est que le commentateur[3].

[1] *Bibl. Or.* au mot *Raoudh alraiahin.*

[2] Voici le texte de ce passage du *Rawḍh ar-rayâhîn* : هناك من يسمع من عبد الرزّاق وهنا من يسمع من الرزّاق لا من عبده

[3] Cf. Hadji Khalfa, t. VI, p. 129.

On trouve quelques détails sur 'Abd ar-Razzâq dans le *Nafahât al-ons* de Djâmî. Nous allons les traduire, et, bien qu'ils soient fort peu circonstanciés et ne nous apprennent ni la date de la naissance de notre docteur, ni celle de sa mort, ils nous permettront, néanmoins, de fixer avec certitude l'époque à laquelle il appartient[1].

«Le scheikh Kamâl ad-dîn 'Abd ar-Razzâq, de Kâsch (Dieu ait pitié de lui!), était disciple de Noûr ad-dîn 'Abd aṣ-Ṣamd. Il était également versé dans les sciences religieuses et dans les sciences philosophiques[2], et l'on a de lui plusieurs ouvrages, tels que le commentaire sur le Koran intitulé *Ta'wîlât*, ou Gloses, le Livre des termes techniques des Soufis (*Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*), le commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, et celui du *Manâzil as-Sâirîn*. En outre, il a composé différents autres traités. Contemporain du scheikh Rokn ad-dîn 'Alâ ad-dawlah, il fut en controverse et eut une polémique avec lui, au sujet de l'unité de l'Être[3]; ils échangèrent à ce propos

[1] Nous traduisons d'après le ms. persan n° 112 de l'ancien fonds, folio 167 v°.

[2] Nous paraphrasons ainsi les mots علوم ظاهر و باطن, qui signifient : sciences de l'extérieur et de l'intérieur. On sait que, dans le langage technique, la connaissance littérale de la religion est dite ظاهر, ou extérieure, et que son interprétation, au moyen de la théologie et de la philosophie, est appelée علم باطن, science intérieure ou science de l'intérieur.

[3] C'est-à-dire au sujet de l'unité de Dieu, que 'Abd ar-Razzâq entendait en ce sens que Dieu est tout, que l'univers est une émanation de sa substance, tandis que Rokn ad-dîn, fervent sunnite,

quelques écrits. Un jour que le scheikh Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq accompagnait l'émir Iqbâl Sîstâni sur la route de Sultaniyyeh[1], il interrogea ce dernier sur la question de l'unité de l'Être, et, l'ayant reconnu très-compétent dans cette matière, il lui demanda quelle était l'opinion de son maître spirituel[2] sur le scheikh Mohyî ad-dîn ʿArabi[3], et ce qu'il pensait de ses enseignements. L'émir répondit que son maître tenait en grande estime Mohyî ad-dîn, comme savant, mais croyait qu'il était dans l'erreur en affirmant que Dieu est l'Être absolu[4], et qu'il ne pouvait approuver cette doctrine. ʿAbd ar-Razzâq répliqua là-dessus que la source de toute la science de Mohyî ad-dîn était cette parole même; qu'il n'avait rien dit de mieux. « Je m'étonne, poursuivit-il, que ton scheikh puisse la nier, car cette « doctrine a été celle de tous les prophètes et de tous « les saints. » L'émir Iqbâl ayant informé son scheikh de cette conversation, celui-ci lui écrivit que, dans toutes les sectes religieuses qu'il connaissait, per-

l'entendait en ce sens que Dieu est unique, mais n'a rien de commun avec sa création.

[1] Cette ville venait d'être fondée par Oldjaïtou, père d'Abou Sa'id.

[2] Il s'agit du scheikh Rokn ad-dîn.

[3] Le texte porte A'râbi; mais c'est une leçon fautive. Il est inutile d'insister sur le célèbre personnage dont parle Djâmi. Ce docteur mourut en 638 de l'hégire (1240 de J. C.), et il est auteur de l'ouvrage cité plus haut, *Fosoûs al hikam*, sur lequel ʿAbd ar-Razzâq a écrit un commentaire. Fluegel a édité son vocabulaire de termes soufis, mais d'après un seul manuscrit. Aussi le texte en est-il très-incorrect.

[4] C'est-à-dire créateur et création, à la fois.

sonne n'avait jamais osé soutenir de pareilles abominations, et qu'en y réfléchissant bien, on conviendrait que le matérialisme et le nihilisme[1] étaient encore préférables à cette croyance; que d'ailleurs on avait beaucoup écrit pour réfuter les doctrines de ce genre.

« Lorsque le scheikh Kamâl ad-dîn ʿAbd ar-Razzâq apprit cela, il adressa une lettre au scheikh Rokn ad-dîn ʿAlâ ad-dawlah, et celui-ci y répondit. Nous transcrivons textuellement ces deux lettres. »

Suit, en effet, une longue missive de ʿAbd ar-Razzâq, que nous nous contenterons d'analyser.

ʿAbd ar-Razzâq, après avoir accablé de compliments son adversaire, lui mande qu'ayant lu son ouvrage intitulé *ʿOrwah* il y avait rencontré certaines opinions qu'il ne pouvait partager; qu'ensuite, lorsque l'émir Iqbâl lui avait appris que le scheikh ʿAlâ ad-dawlah désapprouvait la doctrine de Mohyî ad-dîn touchant l'unité de Dieu, il avait répondu que tous les scheikhs qu'il avait vus et entendus étaient du même avis qu'Ibn al-ʿArabî, mais que ʿAlâ ad-dawlah s'en écartait dans son ouvrage précité. « J'apprends, aujourd'hui, continue ʿAbd ar-Razzâq, que, sur ces simples paroles, le scheikh

[1] Le texte porte مذهب طبيعيّه ودهريّه. On appelait طبيعيّه, ou naturalistes, des philosophes qui s'occupaient principalement des sciences physiques et rejetaient la croyance à l'immortalité de l'âme. Les دهريّه, comme l'indique leur nom, croyaient aussi que tout finit après la mort. (Voyez Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques des Arabes*, p. 117 et 120.)

s'est emporté contre moi, m'a insulté et traité d'infidèle. Cela me paraît étrange de la part d'un derviche. Moi, qui n'ai jamais eu affaire avec lui[1], comment peut-il m'accuser d'être un mécréant? Quoi qu'il en soit, je ne récriminerai pas et me bornerai à me justifier. » Alors ʿAbd ar-Razzâq rappelle à son adversaire que les hommes se divisent en trois catégories. Il y a, premièrement, les mondains, ou hommes du نفس (de la passion), qui vivent dans l'insouciance des mystères de la création. Ensuite viennent les religieux, ou hommes du عقل (de la raison), dont la raison, déjà purifiée, contemple Dieu, mais seulement dans ses attributs extérieurs. Enfin viennent les extatiques, ou hommes du روح (de l'esprit), qui, se débarrassant des attributs, voient Dieu face à face, dans son essence même, qui est le substratum de toute la création et l'unité mystique appelée وحدة. A cet endroit, ʿAbd ar-Razzâq énumère tous les saints personnages qu'il a connus et qui, tous, pensaient comme lui, y compris Noûr ad-dîn, son maître. ʿAlâ ad-dawlah réplique, dans sa lettre, que, lui aussi, il a connu Noûr ad-dîn et que celui-ci, loin d'admettre la doctrine d'Ibn al-ʿArabî, proscrivait les œuvres de ce docteur. Il raconte qu'un jour Noûr ad-dîn, ayant surpris deux de ses disciples lisant le *Foṣouṣ al-hikam*, leur avait arraché des mains le volume et l'avait déchiré sous leurs yeux.

[1] Nous verrons plus loin que ʿAbd ar-Razzâq ne s'était jamais rencontré avec le scheikh ʿAlâ ad-dawlah.

Quoi qu'il en soit de cette dispute, elle nous offre un moyen de déterminer l'époque de la vie de ʿAbd ar-Razzâq. Notre auteur était contemporain du scheikh ʿAlâ ad-dawlah. Ce personnage, qui a pour autres noms Ahmed ben Mousṭafa ben Ahmed al-Binnâ as-Simnânî, composa le célèbre *Kitâb al-falâh*, ou Livre de la prospérité, dans lequel il traite de l'observation des pratiques religieuses, et joua un rôle actif dans les négociations entamées entre Tschoubân, généralissime d'Aboû Saʿid, fils d'Oldjaïtou, et ce prince, après que celui-ci eut fait assassiner le fils de Tschoubân. Le puissant généralissime alla lui-même à Simnân et chargea ʿAlâ ad-dawlah de se rendre auprès du sultan, pour obtenir que les assassins lui fussent livrés[1]. C'est donc sous le règne d'Aboû Saʿid que vivait ʿAbd ar-Razzâq, et il était bien contemporain de Raschîd ad-dîn, comme le soupçonnait de Hammer.

Un autre détail nous permet de fixer aux environs de l'année 1321 l'entrevue de ʿAbd ar-Razzâq avec Iqbâl Sistânî, sur la route de Sultaniyyeh. On a vu, effectivement, que ʿAbd ar-Razzâq venait de terminer la lecture de l'ouvrage de ʿAlâ ad-dawlah, qu'il nomme ʿ*Orwah*. Le titre complet de cet ouvrage est عروة لاهل الخلوة والجلوة, et Simnânî le composa en 1321[2]. ʿAbd ar-Razzâq lui écrivit même, à ce sujet,

[1] Voyez *Bibl. Or.* au titre *Abou Saïd, ben Algiaptou*, p. 31, 1re colonne.

[2] Cf. *Catalogue of the arabic, persian and turkish Mss. in the library of Trinity College*, by E. H. Palmer, p. 116.

une lettre dans laquelle il lui fait part de ses objections. Une copie de cette lettre est conservée dans la bibliothèque du Trinity College[1], à Cambridge, avec la réponse de Simnâni, réponse fort peu courtoise, paraît-il, à en juger d'après ce qu'en dit un autre biographe des docteurs soufis, le Qâdhi Noûr Allâh de Schouster, dans son *Madjâlis al-mou'minin*[2].

Noûr Allâh reproduit en partie, dans cet ouvrage, la notice de Djâmi ci-dessus traduite. Cependant, comme il entre dans quelques considérations intéressantes sur ʿAbd ar-Razzâq et sur son adversaire, nous en donnerons également une version[3].

« Le scheikh très-savant, très-habile dans l'art de résoudre les questions difficiles, ʿAbd ar-Razzâq de Kâsch (Dieu sanctifie son tombeau vénéré!) était également versé dans les sciences religieuses et dans les sciences philosophiques. L'auteur du *Djâmiʿ al-asrâr*[4], bien qu'il ne fût point d'accord avec le scheikh Mohyi ad-dîn sur plusieurs points et eût démontré, en s'appuyant sur la raison, la tradition et la ré-

[1] Voyez E. H. Palmer, *loco supra laud.*

[2] Sur cet auteur et sur son ouvrage, voyez Malcolm, *Histoire de Perse*, t. IV, p. 132 et suiv. de la traduction française.

[3] M. W. Wright a eu l'extrême obligeance de nous envoyer une copie du passage en question du *Madjâlis al-mou'minin*, d'après le ms. persan Add. 26, 716, folio 331 v°, du Musée Britannique, qu'il a comparé avec le ms. Add. 23, 541, folio 364 v°. Nous lui en témoignons ici notre vive reconnaissance.

[4] Cet ouvrage est probablement le commentaire du *Manâr al-anwâr* qui a pour auteur Qiwâm ad-dîn Kâki. (Cf. Hadji Khalfa, t. VI, p. 122.)

vélation, l'erreur des interprétations qu'avait données de ces points le scheikh ['Abd ar-Razzâq], ajoute cependant (et au-dessus de tous les savants, il y a Un Savant) que, dans la plupart des questions, il n'avait pu que louer le scheikh 'Abd ar-Razzâq, qu'il reconnaissait la justesse de ses explications, et demandait à Dieu, le Très-Haut, la grâce d'atteindre à son niveau.

« 'Abd ar-Razzâq a composé de nombreux ouvrages, parmi lesquels le commentaire [du Koran] intitulé *Ta'wîlât*, le livre des termes techniques des Soufis, le commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, etc. Contemporain du scheikh 'Alâ ad-dawlah Simnâni, il fut en controverse et eut une polémique avec lui, par correspondance[1], au sujet de l'unité de l'Être; ils échangèrent à ce propos plusieurs lettres dont on trouve un spécimen dans le *Nafâhât al-ons*[2] de Djâmi. Selon toute apparence, le scheikh 'Alâ ad-dawlah n'apporta dans cette dispute qu'un malveillant esprit de contradiction, et ne souleva que des réclamations mal fondées. Pour en citer un exemple, le scheikh 'Abd ar-Razzâq ayant objecté[3]

[1] Nous rendons ainsi le mot غائبانه qui signifie proprement « sans se voir, à distance ». On peut conclure de ce mot que 'Abd ar-Razzâq n'eut jamais d'entrevue avec son adversaire.

[2] Voyez plus haut, p. 131.

[3] Probablement dans la lettre dont il existe une copie au Trinity College; plus bas il s'agit de la réponse de 'Alâ ad-dawlah à cette lettre. Une phrase, à la fin de cette notice, peut faire supposer que Noûr Allâh n'avait pas vu l'original de cette réponse, mais en avait seulement lu une analyse.

à un argument dirigé par le scheikh ʿAlâ ad-dawlah, dans son ouvrage intitulé *ʿOrwah*, contre l'unité de l'Être, que cet argument manquait de solidité, qu'il n'était pas conforme aux règles de la logique, le scheikh ʿAlâ ad-dawlah lui répondit grossièrement et ajouta que, lorsqu'il trouvait une proposition qui convenait à son sujet, qui satisfaisait son esprit, et à laquelle Satan ne pouvait rien répliquer, il s'en contentait; que peu lui importait qu'elle fût, oui ou non, selon les règles de la logique. Voilà à quoi se réduisait sa réponse. Or, il est évident pour quiconque a tant soit peu de bon sens que dès qu'un argument n'est pas façonné sur le modèle exact d'un syllogisme bien établi, cet argument est stérile, que dis-je! sans la moindre valeur démonstrative. Un enfant peut le détruire, à plus forte raison, Satan. Par conséquent, cet argument ne peut convenir au sujet ni satisfaire l'esprit. Et, si d'obstinés[1] docteurs de la loi profèrent de semblables paroles, c'est qu'ils s'imaginent que la logique ne peut servir qu'aux philosophes, qu'elle est en contradiction avec la foi, et qu'il est illicite de s'en occuper. Bien plus, ainsi que l'a fait observer Schaharzoûrî, dans son Histoire des Philosophes, d'après Aboû ʿAlî ʿIsâ ben Zarʿah[2], de pareils discours ne peuvent être tenus,

[1] Nous adoptons la variante جامس. Le ms. Add. 26.716 porte حامس.

[2] Ce personnage est l'auteur d'une *Maqâlah*, adressée à ses amis, dans laquelle il défend ceux qui s'appliquent à la philosophie du reproche d'irréligion et d'athéisme. (Voyez la *Bibl. Or.* au mot *Isa ben Ishak Ebn Zeraat.*)

en réalité, que par des gens dont l'intention est de médire de la religion et de l'attaquer. Car nier la logique et l'opportunité de l'emploi de ses règles dans la discussion et la démonstration [de questions religieuses], cela revient à dire que la religion ne peut résister à la discussion et à l'examen; c'est dire que ceux qui soutiennent la religion ressemblent à un individu qui, croyant avoir dans la main des pièces de fausse monnaie, se cacherait des essayeurs de l'époque et des changeurs du bazar de l'opinion, et ne montrerait ces pièces de monnaie qu'aux gens incapables de distinguer le bon du mauvais, l'entier du défectueux. A moins qu'on ne prétende que le scheikh ʿAlâ ad-dawlah a voulu dire par ces paroles que, lorsque la vérité d'une chose est établie par la révélation, si l'on n'en a pas de preuves raisonnables, on doit se passer de preuves (étant donné que ces gens, « les docteurs de la loi, » emploient les démonstrations uniquement pour familiariser leurs disciples avec la discussion, et non pour baser sur elles la vérité d'une chose). Mais nous avons la conviction que c'est le malencontreux Iqbâl Nâṣibî[1], l'un des disciples et des traditionnistes du scheikh ʿAlâ ad-dawlah, qui lui a prêté ces paroles déplorables.

[1] Il y a dans le texte اقبال نامقبل ناصبي. Noûr Allâh joue sur le nom d'Iqbâl qui signifie « prospérité », et dont le dérivé مقبل, précédé de نا, signifie « malencontreux ». Nous présumons que cet Iqbâl est le personnage que Djâmi a nommé l'émir Iqbâl Sistâni, c'est-à-dire originaire du Sidjistân.

« Et Dieu seul connaît le fond de ce qui est caché et de ce qui est manifeste. »

Là se bornent les renseignements que nous ayons pu recueillir sur ʿAbdar-Razzâq. Il nous reste maintenant à dire un mot de ses écrits. Djâmi, Noûr Allah et d'Herbelot ne citent de lui que quatre ouvrages : ses gloses sur le Koran, son commentaire du *Foṣoûṣ al-hikam*, celui du *Manâzil as-Sâirîn*[1] et son Livre des termes techniques des Soufis. Hadji Khalfa y ajoute trois ouvrages dont les titres sont : *Laṭâif al-iʿlâm fi ischârât ahl al-ilhâm; Misbâh al-hidâyat* et *Risâlat al-qaḍhâ wa 'l-qadar* ou Traité du Décret et de l'Arrêt[2], celui-là même dont nous donnons plus loin la traduction. Enfin, le Musée Britannique possède deux autres ouvrages, non mentionnés par Hadji Khalfa, qui sont : un commentaire sur les questions présentées par Komail, compagnon de Mahomet, à Ali[3], et un traité de métaphysique[4].

Les gloses de notre auteur sur le Koran s'arrêtent, dit Hadji Khalfa, à la XXXVIIIe sourate[5]. Ces gloses sont allégoriques; aussi portent-elles le titre

[1] Sur cet ouvrage et le précédent, voyez Hadji Khalfa, aux mots فصوص et منازل, et la *Bibl. Or.* aux mots *Fassous al-Hekam* et *Menazel al-Sairin*.

[2] Voyez Hadji Khalfa, t. III, p. 429, et pour les ouvrages précédents, t. V, p. 315, et *ibid.* p. 587.

[3] Ces questions ont été publiées à Constantinople. (Cf. *Journal asiatique*, VIe série, t. XIV, p. 83.)

[4] Cf. Catalogue des mss. arabes du Musée Britannique, supplément, p. 452 et 455.

[5] Cf. Hadji Khalfa, t. II, p. 175.

de *Ta'wîlât*[1]. Elles furent composées après le commentaire du *Manâzil as-Sâirîn* et celui du *Foṣoûṣ al-hikam*. Ces trois ouvrages étant remplis d'expressions que ne comprenaient pas les amis non soufis de ʿAbd ar-Razzâq, à leur prière, il écrivit son livre des termes techniques. C'est ce qu'il nous apprend lui-même dans la préface de son livre et ce qu'a répété, après lui, Hadji Khalfa[2].

Arrivons au traité qui fait l'objet de ce mémoire. Les manuscrits en paraissent peu communs, car nous n'en n'avons pas rencontré la mention dans les différents catalogues que nous avons consultés. Celui qui nous a servi nous appartient; il est contenu dans un in-12 de 159 folios, non daté, et sans nom de copiste. Mais ce copiste a dû être lui-même un théologien soufi, car notre manuscrit renferme, outre le traité de ʿAbd ar-Razzâq, plusieurs autres ouvrages, relatifs à la théologie et au mysticisme, transcrits de la même main, et qui ont certainement été réunis à dessein. L'écriture est un neskhî très-fin et très-serré, mais lisible. Des corrections marginales prouvent que chaque copie a été collationnée; mais l'omission des points diacritiques est fréquente. Selon toute apparence, le copiste était persan; sa main ne trahirait pas son origine, que la présence de vers persans, extraits d'auteurs con-

[1] Le mot تأويل, opposé à تفسير, signifie « interprétation allégorique ». (Voyez, à ce sujet, la définition de Djordjâni, dans son *Kitâb at-ta'rifât*, éd. Fluegel, p. ٥٣.)

[2] Cf. *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ٣, et Hadji Khalfa, t. I, p. 325.

mus, et parsemant çà et là quelques feuillets, autoriserait à le conclure. Le traité de ʿAbd ar-Razzâq commence au folio 79 verso, et finit au folio 91 recto. Il a pour titre : رسالة في القضاء والقدر[1].

Quant à son contenu, il surprendra sans doute certaines personnes. On a si souvent répété que les Soufis étaient fatalistes, qu'il pourra sembler étrange de voir un de leurs docteurs affirmer énergiquement la liberté de l'homme, et consacrer plusieurs chapitres à tenter de la concilier avec la prescience divine. Mais nous rappellerons qu'il n'y a point, à proprement parler, de système philosophique soufi; qu'on peut même être à la fois soufi et orthodoxe. « Ce qui appartient exclusivement au soufisme est précisément, dit Ghazzâlî, ce qu'on ne peut pas saisir par l'étude, mais seulement par le transport, par l'extase[2] »... En d'autres termes, le soufisme suppose la conception immédiate de la vérité par la contemplation directe de l'unité de Dieu. Il est bon d'ajouter, cependant, qu'un des premiers préceptes du soufisme recommande expressément aussi la vérification des *preuves* de l'unité de Dieu, au moyen de l'examen *personnel* et *indépendant*. Schmölders n'a point assez insisté sur ce fait, qui explique la grande divergence des opinions philosophiques

[1] Dans Hadji Khalfa, il porte le titre, un peu différent, de رسالة القضاء والقدر.

[2] Voyez l'*Essai* de Schmölders sur les écoles philosophiques chez les Arabes, p. 55, et cf. les remarques de Schmölders, *ibid.* p. 205 et suiv.

chez les Soufis. Ce fait est, d'ailleurs, hors de doute. Un des disciples de Djoneid, al-Djarîrî, disait : « Quiconque ne connaît point la science de l'unité de Dieu, *avec les arguments sur lesquels elle s'appuie*, glisse avec le pied de l'erreur dans l'abîme de la perdition. » Qoschairî, citant ces paroles, les développe ainsi : « Il veut dire par là que quiconque s'appuie uniquement sur l'autorité d'autrui et ne réfléchit pas lui-même sur les preuves de l'unité s'éloigne du salut et court à sa perte[1]. » Que ce principe du libre examen, imposé comme un devoir aux Soufis, en ait amené certains au panthéisme, voire même au scepticisme, c'est ce que leurs écrits nous démontrent; toujours est-il que la profession de soufisme ne saurait jamais rien faire préjuger des croyances religieuses et philosophiques d'un auteur.

'Abd ar-Razzâq n'est pas orthodoxe; mais il est de ceux qui, comme Ghazzâlî, voyant dans l'orthodoxie une *interprétation* étroite et souvent absurde de la religion révélée, cherchent à la révélation une interprétation raisonnable, la trouvent dans la philosophie, et se font un système, sans pour cela rejeter ensuite la foi, qu'ils croient au contraire affermir. 'Abd ar-Razzâq est panthéiste, mais de ce panthéisme pour lequel Dieu est tout, et non de celui pour lequel tout est Dieu[2]. Et de son panthéisme

[1] Cf. الرسالة القشيريّة فى التصوّف éd. de Boulâq, p. ۴.

[2] C'était le panthéisme de Hallâdj, qui prononça le fameux أنا الحقّ « Je suis Dieu » et fut mis à mort pour cela. Tholuck cite, à

même il conclut à la liberté humaine, car, la liberté étant dans la nature divine, elle doit exister aussi dans l'homme, qui est une émanation de la divinité. Il admet que Dieu est l'essence de l'univers; toutefois, reconnaissant dans cette essence des attributs nécessaires, des attributs possibles et des attributs impossibles, il en déduit logiquement qu'il est impossible, par exemple, que Dieu veuille que ce qui est nécessaire soit contingent, ou réciproquement. Dieu prévoit les actions de l'homme comme possibles, il dispose tout d'avance pour que ces actions possibles se réalisent : les actions sont donc en même temps fatales et libres. Dieu sait, il est vrai, d'avance, quelle voie l'homme choisira, mais cela n'empêche pas l'homme de posséder son libre arbitre dont la principale condition est qu'il s'exercera sur les possibles.

Dans son argumentation, ʿAbd ar-Razzâq s'appuie constamment sur des versets du Koran et sur des traditions. On sait, en effet, que le Koran suppose et la prédestination absolue et le libre arbitre. Mais, si Mahomet a tant de fois affirmé le libre arbitre, c'est par pure inconséquence, car il n'entrait pas dans son esprit que Dieu pût subir une contrainte, fût-ce même la contrainte de sa propre nature. Mahomet ne croyait certainement pas au libre arbitre. Comment l'aurait-il concilié avec l'idée qu'il se formait de Dieu, de ce Dieu qu'il avait fait à son

propos du panthéisme, la phrase suivante d'Ouvarof : *Vulgus omnia vult Deos esse, philosophus Deum esse omnia.* (*Ssuffismus*, p. 144.)

image, jaloux de sa puissance, et ne reconnaissant pour toute loi que la réalisation de ses caprices. Aussi le Koran et les traditions établissent-ils ce qu'on peut appeler le dogme du bon plaisir de Dieu. Dieu a fait ce qu'il lui a plu de faire; les hommes n'ont qu'à s'incliner et à abdiquer entre ses mains leur volonté; le nom même de l'*islâm* signifie résignation, abandon de sa volonté. Cependant Mahomet était, d'un autre côté, trop porté à user de son libre arbitre pour ne pas sentir, sinon avouer, que la responsabilité morale repose sur la liberté. C'est pourquoi, toutes les fois qu'il s'agit, non plus d'événements naturels ou d'actes indifférents, mais d'actes moraux, Mahomet s'exprime comme s'il admettait le libre arbitre, et sans plus se préoccuper des assertions opposées à ce principe qu'il a émises antérieurement. Quelque robuste que fût la foi des premiers musulmans, les contradictions perpétuelles du Koran ne pouvaient manquer de les jeter dans la plus grande perplexité. Les traditions nous font assister aux combats qui se livraient, dans leur esprit, entre le bon sens et les croyances déraisonnables que Mahomet leur inculquait. Le prophète était constamment pressé de questions relatives à la prédestination, et d'objections de toute nature. Il y répondait tant bien que mal, avec une visible irritation[1]. Enfin, il paraît avoir, à un moment, reconnu la nécessité de tempérer l'inexorable doc-

[1] Voyez à ce sujet une tradition rapportée par Ghazzâli et citée par Tholuck, *Ssufismus*, p. 240-241.

trine du fatalisme divin[1], et, en deux endroits du Koran, il suppose que la postérité d'Adam, évoquée par Dieu, fit acte de libre arbitre, une fois pour toutes, se chargea du dépôt de la foi, et engagea ainsi son avenir. Voici l'un de ces passages : « Nous avons proposé au ciel, à la terre, aux montagnes, le dépôt de la foi. Ils ont refusé de s'en charger, ils ont tremblé de le recevoir. L'homme s'en chargea : il se montra injuste et ignorant[2]. » L'autre passage est conçu en ces termes : « Souvenez-vous que Dieu tira un jour des reins des fils d'Adam tous leurs descendants et leur fit rendre un témoignage contre eux-mêmes. Il leur dit : Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent : Oui, nous l'attestons. Nous l'avons fait, afin que vous ne disiez pas, au jour de la résurrection : Nous n'en savions rien[3]. » Mais ces deux versets, imaginés pour donner satisfaction à quelques sceptiques, sont comme perdus dans le Koran. Mahomet n'y insiste pas, et ils paraissent n'avoir produit qu'une impression médiocre sur les

[1] Il faut convenir qu'il restait un refuge à l'esprit contre ce dogme effrayant : la pensée de la miséricorde divine; toutefois cette pensée ne satisfaisait pas la raison.

[2] Koran, chap. XXXIII, v. 72. M. Kazimirski a traduit : « L'homme s'en chargea, et il est *devenu* injuste et insensé; » mais le texte n'autorise pas cette traduction. Beidhawi commente ainsi ce passage : « *Il fut injuste*, puisqu'il a (depuis) forfait à son engagement et n'en a pas observé les clauses, et *ignorant* de toutes les conséquences de cet engagement. » — On voit ici que Mahomet blâme l'homme d'avoir fait acte de libre arbitre, et cela vient à l'appui de ce que nous disions plus haut de sa conviction intime, relativement à la liberté.

[3] *Ibid.* VII, 171.

compagnons du Prophète. Plus tard, on leur a accordé quelque attention, surtout en Perse[1]; mais, chose singulière, les théologiens musulmans n'ont pas relevé la déclaration formelle qu'ils contiennent, et n'ont point argué en faveur du libre arbitre de cette explication, grossière sans doute, néanmoins soutenable. L'opinion générale des compagnons de Mahomet a prévalu, à savoir : que Dieu détermine d'avance et à sa guise les actions de chaque homme, les inscrit d'avance à sa charge; qu'ensuite chaque homme les accomplit forcément et inévitablement, et, par cela seul, en assume la responsabilité. Les traditions sont, sur ce point, entièrement d'accord avec le Koran[2].

La théologie orthodoxe, pour rester dans l'esprit du Koran, devait être tout aussi peu explicite sur les moyens de concilier la volonté de Dieu avec celle de l'homme. Il lui suffisait d'affirmer, sans

[1] Les poëtes persans font de fréquentes allusions au jour où chaque homme prit cet engagement avant de venir au monde. Ils nomment ce jour يوم الست. (Cf. *Pend-Nâmeh*, trad. par de Sacy, p. 68 et suiv.) Un certain docteur prétendait se ressouvenir de la réponse qu'il avait faite à Dieu, en ce jour. (Cf. *Bibl. Or.* p. 51, 1re colonne.)

[2] Cf. le travail de M. E. Salisbury intitulé : *Materials for the history of the muhammadan doctrine of predestination and free will*, qui a paru dans le Journal de la Société orientale américaine, t. VIII, p. 105 et suiv. — Ce travail contient quelques citations de poésies antéislamiques sur le destin, le texte et la traduction des principales traditions de Bokkâri et de Moslim, et la traduction de quelques chapitres de Schahristâni, présentant les opinions des différentes sectes hétérodoxes sur le sujet qui nous occupe.

chercher à rien expliquer. On nous permettra de reproduire ici, comme spécimen de la manière dont les orthodoxes ont traité la question, un chapitre de l'*Exposition de la foi musulmane*, par Berkewi, que nous empruntons à la traduction de M. Garcin de Tassy.

« Il faut encore confesser que le bien, le mal, que tout enfin a lieu par l'effet de la prédestination et de la prémotion de Dieu. Que tout ce qui a été et tout ce qui sera est décrété dans l'éternité et est écrit sur la Table conservée[1]. Que rien ne peut y être contraire. Que la foi du croyant, la piété de l'homme pieux et les bonnes œuvres sont prévues, voulues, prédestinées, décrétées par écrit sur la Table conservée, produites, agréées et aimées de Dieu; mais que l'incrédulité des infidèles, l'irréligion des indévots et les mauvaises actions arrivent bien avec la prévoyance de Dieu, avec sa volonté, par un effet de sa prédestination, consignée sur la Table conservée, et par l'opération de Dieu, mais non point avec sa satisfaction et son affection. Que Dieu prévoit, veut, produit, aime, agrée la foi, la piété et tout ce qui est bien; mais qu'il n'aime point et n'agrée point l'infidélité, l'irréligion et tout ce qui est mal, bien qu'il prévoie, qu'il veuille et qu'il opère ces différentes choses. Si l'on demande pourquoi Dieu les produit et pourquoi il les veut, on

[1] Les musulmans donnent ce nom à la table du livre des décrets divins, où, disent-ils, le destin de tous les hommes est écrit. (Note du traducteur. — Cf. notre note, page 169.)

doit répondre que Dieu, très-haut, en produisant le mal et en le voulant, en formant le diable, en le laissant vivre jusqu'au jour de la résurrection et en lui donnant le pouvoir de tenter les hommes, en créant les infidèles, les hommes irréligieux, et en opérant leur infidélité et leur irréligion; que Dieu, dis-je, en voulant tout cela, a des vues de sagesse qu'il ne nous est point donné de connaître. Personne ne doit s'enquérir de ce que Dieu veut : lui seul a le droit de faire de pareilles questions [1]. »

Voilà ce que doit croire tout bon musulman. Et l'on connaît les désastreux effets de cette croyance. La plupart des musulmans en ont conclu qu'il était inutile d'agir, qu'il fallait attendre patiemment la réalisation de sa destinée. Ils ne songeaient pas que l'homme, ne sachant point quelle sera sa destinée, et en étant lui-même l'instrument, devait agir, dans tous les cas, comme s'il était le créateur de ses propres actions. Mahomet eut, de son vivant, à combattre cette tendance, et les traditions nous ont conservé plusieurs réponses qu'il fit à certaines objections conçues dans le sens que nous venons d'indiquer. Un homme lui demanda un jour : « O Messager de Dieu! Dieu distingue-t-il d'avance ceux qui sont destinés à entrer en paradis de ceux qui iront en enfer? Oui, repartit le Prophète. Pourquoi agir, en ce cas, poursuivit son interlocuteur? Agissez, ré-

[1] On trouve un exposé tout aussi court et non moins catégorique dans le *Compendium theologiæ mohammedicæ* publié et traduit par Reland, lib. I, p. 61.

pliqua le Prophète; chaque homme agit conformément à son caractère et comme Dieu a voulu qu'il agît[1]. » Un autre jour, il répondit à une semblable question : « Chacun de vous peut se conduire comme ceux qui sont destinés au paradis, jusqu'à ce qu'il ne reste entre lui et le paradis que la distance d'une aune, et pourtant [si le décret le veut ainsi] le décret l'empêchera d'y entrer et le fera se conduire comme ceux qui sont destinés à entrer en enfer, de sorte qu'il y entrera. Réciproquement, chacun de vous peut se conduire comme ceux qui sont destinés à l'enfer, jusqu'à ce qu'il ne reste plus entre lui et l'enfer que la distance d'une aune, et cependant [si le décret le veut ainsi] le décret l'empêchera d'y entrer et le fera se conduire comme ceux qui sont destinés au paradis, de sorte qu'il y entrera[2]. » Mahomet donnait à entendre, par là, qu'il fallait agir, user de son libre arbitre apparent, sans se préoccuper de sa destinée. C'est la même idée qu'Omar Nesefi[3] exprime dans les termes suivants : « (Il faut confesser) que le fidèle et l'infidèle, l'homme religieux et l'homme impie peuvent réciproquement perdre et recouvrer la foi; que cet état de changement est dans l'ordre des vérités de la religion; mais qu'il n'en est pas de même des élus et des réprouvés, dont le sort est arrêté dans les décrets de l'Éternel, attendu que la

[1] E. Salisbury, *loc. cit.* p. 126 et suiv.
[2] *Ibid.* p. 122 et suiv.
[3] *Tableau de l'empire ottoman*, t. I, p. 164.

prédestination est dans l'essence de Dieu, et que Dieu et son essence sont immuables.» D'Ohsson, développant cet article, ajoute[1] que, conséquemment, la doctrine de la prédestination n'est relative qu'à l'état spirituel de l'homme, dans la vie future, et qu'elle n'a *aucun rapport* à l'état moral, civil et politique, parce que, d'après les principes de l'islamisme, l'homme n'est jamais privé de son libre arbitre. D'Ohsson va trop loin. Une telle assertion serait en complet désaccord avec le Koran, pour lequel la moindre action de l'homme est inscrite d'avance et doit être produite par lui. On doit comprendre l'article d'Omar Nesefi dans ce sens qu'il faut agir comme si les actions n'étaient pas prédéterminées, par cela même qu'on ignore quel sera l'effet de la prédétermination.

Ce dogme, ainsi compris, exclut, on le voit, le concours moral de l'homme dans la production des actes, et ne conserve que sa participation physique. Un grand nombre de sectes musulmanes ont nié ce dogme pour y substituer soit celui de la liberté absolue de l'homme, soit celui de la fatalité absolue, enlevant aux hommes toute responsabilité. Ce n'est pas ici le lieu de les passer en revue; elles sont d'ailleurs bien connues. Nous allons donc procéder à l'examen du système de ʿAbd ar-Razzâq, qui, admettant avec le Koran la prescience divine et le libre arbitre, cherche à les concilier, cette fois, dans

[1] *Tableau de l'empire ottoman*, p. 167.

le but de démontrer l'existence de la responsabilité morale[1].

ʿAbd ar-Razzâq, afin de montrer l'enchaînement des causes dans l'univers, commence par exposer sa théorie cosmogonique, qui, d'ailleurs, est celle de toute la philosophie musulmane, empruntée aux idées néo-platoniciennes. Au-dessus de tout est Dieu, séparé de tout le reste de la création. Par essence, il connaît tout ce qui peut être ou ne pas être, et il connaît le Tout directement, non par l'intermédiaire d'une idée. De Dieu émane une substance spirituelle, un esprit lumineux par essence, qui est la Raison universelle[2]. En elle sont gravés, d'une manière positive, les types universels de toutes choses (les idées de Platon), et à ce point de vue la Raison est considérée comme un monde, le monde spirituel. De la Raison émane ensuite une seconde substance, dite psychique (نفسانيّة), qui est l'Âme de l'univers ou Âme universelle, accompagnée de tous les corps célestes des sept sphères. Cette Âme donne naissance à des âmes particulières, attachées aux différentes sphères et aux planètes. L'Âme universelle ne connaît point par essence, mais elle a la capacité de recevoir la connaissance; c'est pourquoi elle est aussi appelée Âme raisonnable (النفس الناطقة). Les types universels de

[1] On sera frappé de la ressemblance qu'offre la théorie de notre auteur, dans ses conclusions, avec celle des thomistes, adoptée plus tard par Bossuet.

[2] C'est la première hypostase de Dieu.

la Raison descendent donc dans le monde de l'Ame et le remplissent, mais en perdant de leur pureté et en commençant à se spécialiser. Par exemple, le genre typique du monde de la Raison se subdivise en espèces, dès son arrivée dans le monde de l'Âme. Enfin, l'Âme universelle fait émaner les éléments qui, par leur combinaison, produisent les diverses matières. A chaque fois qu'une certaine quantité de matière reçoit une forme spéciale du type spécial qui vient du monde de l'Ame, un objet ou un être est produit sur la terre. A chaque fois que ce type spécial est effacé dans le mond e d e l'me, un objet ou un être d'ici-bas est détruit. Tout ceci est connu par Dieu : la connaissance qu'il possède du Tout en constitue l'existence même. C'est pourquoi la prescience divine contient virtuellement l'univers, avec toutes ses lois générales et particulières, telles que les suppose l'essence divine. On a vu que les types universels de toutes choses sont gravés dans la Raison universelle : c'est là ce qu'on appelle le décret (قضآء). Le décret embrasse donc les choses dans leur généralité. Puis les types universels viennent sa peindre sur la table, rase auparavant, de l'Âme universelle, en se spécialisant; c'est là ce qu'on appelle l'arrêt (قَدَر). L'arrêt embrasse donc les choses dans leurs particularités.

'Abd ar-Razzâq entre ensuite dans quelques détails sur le monde du décret, autrement dit de la Raison universelle. La Raison universelle se fractionne en raisons partielles, en intelligences, qui ne sont

autres que les anges. Ces anges ont le pouvoir de tout ordonner et disposer : ce sont eux qui font les lois générales, en vertu desquelles l'émanation successive des êtres se propage jusqu'au dernier degré de l'échelle des créatures. Après le monde du décret, vient celui de l'arrêt, dans lequel les dispositions prises par le monde du décret reçoivent leur exécution. Ce monde de l'arrêt est l'Âme universelle, laquelle est aussi fractionnée en âmes individuelles des corps célestes. L'Âme universelle reçoit du monde supérieur les types universels, mais déjà altérés en types moins généraux. Ces types se subdivisent encore en se gravant dans les âmes des corps célestes, et celles-ci les transmettent sous forme d'individualités de toute espèce au monde sublunaire. Ici, ʿAbd ar-Razzâq nous apprend que certains philosophes placent le monde de l'arrêt sur terre, et font du monde de l'Âme universelle un monde incorruptible, dans lequel les types subsistent, alors même qu'ils ont été détruits sur terre. ʿAbd ar-Razzâq repousse cette opinion. Le seul monde incorruptible est celui de la Raison; dans le monde de l'Âme, les types peuvent être effacés ou tracés, suivant les dispositions prises dans le monde supérieur, et il en résulte alors la création ou la destruction pour les êtres, sur la surface de la terre; car la matière est toujours dans une stricte dépendance des principes psychiques et spirituels.

Et maintenant, comment se produisent les mouvements des sphères sur lesquels se règlent tous les

mouvements de l'univers? Par la tendance de l'imparfait vers le parfait. La perfection absolue est Dieu. Immédiatement après, vient la Raison universelle. C'est vers la Raison que vont tendre toutes les âmes inférieures. Ces âmes ont d'abord reçu de la Raison certaines idées générales qui leur font entrevoir vaguement la perfection. Mais elles ne peuvent y atteindre de prime saut. Elles vont parcourir des degrés, des états de plus en plus parfaits. Pour cela, ces âmes auront, outre une aspiration générale vers la perfection absolue, des désirs particuliers, des tendances spéciales vers certains états qui sont comme des stations sur le chemin de la perfection. Ces âmes chercheront donc, sans perdre de vue le but final, à s'élever à l'état relativement plus parfait qu'elles conçoivent, grâce à l'image qu'elles s'en font, image qui leur est communiquée par la Raison universelle. Aussitôt qu'elles seront parvenues à cet état, à ce but partiel, elles recevront de la Raison une nouvelle image, un nouvel épanchement de lumière, à la faveur duquel elles concevront un nouvel état supérieur, vers lequel elles s'achemineront, et ainsi de suite. Quant aux matières de l'univers, elles participent à ces progrès successifs et s'élèvent graduellement avec l'âme qu'elles accompagnent. Telle est la substance de la première moitié du chapitre IV.

Dans la seconde moitié de ce chapitre, 'Abd ar-Razzâq explique comment chaque être individuel naît, se développe et meurt, par suite de l'émanation

successive et de la communication au monde sublunaire des concepts du monde de l'arrêt, et par suite de leur destruction. Parmi les différentes manières d'être, il y en a de générales, qui sont la création et la destruction de l'individu, et il y en a de particulières, qui sont les circonstances variées de la vie de chaque être et ses perfectionnements successifs. La durée qui s'écoule entre la première manière d'être (la création) et la dernière (la destruction) prend le nom de اجل[1]. Et cette durée, avec tous les états intermédiaires d'un être, est fixée d'avance, dans tous ses détails, par le décret (nous dirions aujourd'hui que tout être est soumis à des lois naturelles, dont il ne peut s'écarter, et qui déterminent ses moindres actes). Notre auteur en conclut qu'on ne peut échapper à sa destinée, car tout acte de la créature a été prévu dans le décret et inscrit comme devant être accompli par cette créature. — On verra bientôt comment le libre arbitre se concilie, pour lui, avec cette vérité; pour le moment, l'auteur se résume en exposant la théorie du microcosme et du macrocosme d'une manière très-satisfaisante.

Mais voici la grave question du libre arbitre qui surgit. Comment admettre l'existence du libre arbitre, à côté de la prédétermination des actes, en temps, en forme et en lieu? Comment admettre sur-

[1] Le sens propre de اجل est «terme,» mais on verra, dans le chapitre IV, que 'Abd ar-Razzâq le fait synonyme de durée, parce que le terme d'un être en suppose la durée.

tout la récompense et le châtiment d'actions prédestinées? A quoi bon les commandements de Dieu et ses prohibitions? De quelle utilité sauraient être les conseils, les réprimandes, les exhortations? Pourquoi les épreuves que Dieu nous envoie? Comment l'homme peut-il songer à faire des efforts dans un sens plutôt que dans l'autre? A cela, ʿAbd ar-Razzâq répond qu'il entre bien dans le décret que tel acte se produira en temps, en forme et en lieu, mais qu'il ne se produira que par le concours de certaines causes établies, elles aussi, par le décret. Et ces causes sont précisément les lois naturelles, les aptitudes, les facultés, etc., le libre arbitre enfin. Dès que l'homme aura fait son choix, l'acte, possible auparavant, se produira fatalement : l'acte est donc en même temps fatal et libre. Dieu savait qu'à tel moment l'homme userait de telle et telle manière de son libre arbitre, et a tout disposé pour que l'acte auquel il devait se résoudre se réalisât. Mais si le libre arbitre est l'une des causes productrices de l'action, ne voit-on pas qu'il y en a d'autres, à savoir, les commandements et les prohibitions, la louange et le blâme, les épreuves, etc.? Ces dernières causes sont également productrices de l'action, en ce sens qu'elles portent l'homme à user de son libre arbitre, conséquemment à manifester les actes écrits dans sa destinée, et écrits d'avance, non parce qu'il plaisait à Dieu qu'ils fussent tels, comme le pensait Mahomet, mais parce que Dieu prévoyait qu'ils se-

raient tels [1], ainsi que cela a été dit plus haut. L'utilité des promesses et des menaces divines, des épreuves, de la prédication, etc. etc., est ainsi bien démontrée. Toutes ces choses sont des moyens indirects, de même que le libre arbitre est un des moyens directs qui concourent à la production de l'action.

Mais il reste encore un point important à éclaircir. Pourquoi Dieu, prévoyant que les hommes commettraient de mauvaises actions et en recevraient le châtiment, les laisse-t-il faire? ʿAbd ar-Razzâq s'adresse cette objection sous une autre forme. Si le bien et le mal sont, dit-il, inscrits d'avance à notre charge, et produits inévitablement par nous, quoique par un effet de notre libre choix, pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas attribué une part égale de bonnes et de mauvaises actions? Ici, ʿAbd ar-Razzâq invoque tout d'abord le mystère des voies de la providence, et cite l'histoire de Moïse et de Khiḍhr, qui, dans le Koran, est destinée à montrer que Dieu peut faire sortir d'un petit mal un grand bien. Ensuite il s'efforce de prouver, par des considérations sur l'harmonie de l'univers, que la justice consiste, étant donnée l'inégalité essentielle des

[1] Une anecdote du Gulistan prouve que Saʿadi l'entendait ainsi. Un grand personnage se trouvant dans la société de derviches commit involontairement ..... une légère inconvenance (بی اختیار بادی مخالف از شکم او صادر شد). « Derviches, s'écria-t-il, je n'ai point usé en cela de mon libre arbitre; donc cette faute n'avait pas été inscrite à ma charge..... J'espère que vous aussi, vous m'en tiendrez pour excusé. » (Cf. éd. de Lucknow, p. ۳۴.)

créatures, dans l'adaptation des êtres à leur milieu. Et ce qui met hors de doute que l'inégalité des créatures est essentielle, c'est que l'ordre de l'univers doit être aussi parfait que possible, car s'il était permis d'en supposer un plus parfait, Dieu l'aurait certainement choisi. Il faut donc croire que cela lui était impossible [1]. La raison prouve, d'ailleurs, que l'injustice serait précisément dans cette égalisation de tous les êtres. En effet, tous les êtres se ressembleraient, dans cette hypothèse, et tous les autres possibles resteraient dans le néant, malgré la possibilité de leur existence. Là serait l'injustice et l'iniquité. Qu'on ne se préoccupe donc pas de savoir pourquoi l'oignon n'est pas du safran, pourquoi le méchant par nature n'est pas le vertueux par nature. Au surplus, c'est pour remédier à l'inégalité des aptitudes que Dieu a institué la religion. Dieu excuse l'homme au caractère vicieux de ne pas se comporter comme Mahomet; mais là où le méchant cesse d'être excusable, c'est quand il suit ses mauvais penchants, tout en sachant qu'il peut faire mieux. Il se maltraite donc lui-même, comme le dit le Koran, puisqu'il possède assez de raison, le sens commun, pour distinguer le bien du mal. Le sens commun, voilà la commune mesure de tous les êtres raisonnables.

Quant à la rétribution, elle est, on peut le sup-

[1] On sait que les attributs de Dieu se divisent en nécessaires, en possibles et en impossibles. (Cf. Wolf, *El-Senusi's Begriffsentwickelung des muhammedanischen Glaubensbekentnisses*, p. 2 et suiv.)

poser, proportionnelle au mérite, et aussi, en raison des aptitudes de chaque être. Plus un être est élevé dans la hiérarchie de l'univers, plus le bonheur qu'il goûtera dans la vie future sera parfait. En un mot, toute âme jouira, à l'expiration de la peine qu'elle a encourue par ses péchés, du bonheur relatif qui est compatible avec sa nature. L'âme la plus pure sera au milieu de délices ineffables, l'âme inférieure se contentera de plaisirs plus modestes. D'ailleurs, elle ne pourra souffrir en aucune façon, car, ne concevant pas de bonheur au-dessus du sien, elle n'aura rien à désirer.

Pour ce qui est du châtiment, ʿAbd ar-Razzâq admet qu'il ne sera pas éternel. Il a bien senti ce qu'il y a de révoltant dans sa théorie de la justice divine, si l'enfer pouvait être éternel. Il ajoute, il est vrai, la restriction « sauf le bon plaisir de Dieu » après la phrase dans laquelle il se déclare pour les peines temporaires; mais cette restriction n'a pas d'autre valeur que le perpétuel *In schâ Allâh* des musulmans.

Tels sont les principaux points du traité de ʿAbd ar-Razzâq. Il nous a paru convenable d'en donner un résumé, afin d'en mieux faire ressortir la suite des idées; mais on comprendra qu'il eût été hors de propos de le soumettre à une appréciation critique. Qu'il nous suffise, en terminant ces considérations préliminaires, d'appeler l'attention de nos lecteurs sur la grande analogie du système exposé dans ce traité avec certains systèmes de la

théologie chrétienne et même de la philosophie moderne.

II

TRAITÉ DU DÉCRET ET DE L'ARRÊT[1], PAR LE SCHEIKH KAMÂL AD-DÎN, QUE DIEU LUI OCTROIE AMPLEMENT SA MISÉRICORDE!

Louange à Dieu qui, par sa science, embrasse toutes choses dans leur ensemble et dans leurs détails; qui les a déterminées d'avance, dans son décret, puis exécutées suivant son arrêt précis; qui les a disposées dans l'ordre le plus parfait, conformément à sa volonté, et leur a assigné à chacune une place éloignée ou rapprochée, dans sa prescience; qui, dans sa puissance, a produit les êtres et leur a fixé un commencement; qui, dans sa sagesse, a manifesté les créatures et leur a prescrit un terme; qui a précipité ou retardé leur arrivée dans le cours du temps; qui a départi à toutes choses une certaine forme et une certaine mesure!

Bénédictions sur celui (Mahomet) qui gouverna le monde entier par sa science, et vint perfectionner l'élite des hommes (les Arabes) par sa direction! Bénédictions aussi sur tous les siens, les parfaits, les savants, les justes, les nobles, les bienfaiteurs généreux!

Une personne dont la demande était pour moi d'un grand poids, à laquelle les liens de l'amitié m'imposaient de répondre, m'ayant prié de rédiger

[1] Sur ces mots, voyez la note suivante.

les notions que je possédais sur le décret et l'arrêt [divins], j'ai satisfait à son désir en composant ce résumé, que j'ai divisé en autant de chapitres qu'il m'avait été posé de questions différentes, et dans lesquels j'ai développé les principaux points qui m'avaient été indiqués. Toutes les fois que j'ai craint de tomber dans l'erreur, j'ai invoqué l'assistance de Dieu, et j'ai imploré le secours de sa grâce dans tous les cas où la science m'a fait défaut.

CHAPITRE PREMIER.

SENS DES MOTS قضاء (DÉCRET) ET قدر (ARRÊT), ET DISTINCTION ENTRE CES DEUX TERMES ET ENTRE CELUI DE العناية الاولى (PRESCIENCE PREMIÈRE)[1].

Le mot قضاء est une expression signifiant : existence des types universels de toutes choses, dans le monde de la Raison.

[1] Nous rendons قضاء par décret et قدر par arrêt. C'est bien là le sens que leur attribue 'Abd ar-Razzâq, et que confirme l'étymologie. Par le *qadhâ*, Dieu décrète toutes choses ; par le *qadar*, il les exécute. M. Kazimirski, dans son dictionnaire, n'aurait pas dû confondre ces deux mots, ni surtout traduire le premier : « effet de l'arrêt immuable de Dieu. » Castell a bien rendu *qadhâ* par « decretum, » mais il attribue le même sens à *qadar*. Djordjânî définit ainsi قضاء : « Dans le langage usuel, *qadhâ* est synonyme de *hokm* (ordre, jugement) ; comme terme technique, c'est une expression signifiant : l'ordre divin, universel, en vertu duquel les substances créées sont telles qu'elles sont, contenant virtuellement les circonstances qui se développent en elles dans l'éternité. » — Il définit ainsi قدر : « Rapport qui lie la volonté essentielle (la volonté divine) aux choses, en tant qu'elles sont produites dans leurs temps respectifs. » Plus bas, il donne cette autre définition : « Le *qadar* est la sortie

Le mot قدر est une expression signifiant: arrivée dans le monde de l'Âme des types des choses existantes, après s'être individualisés, pour s'adapter aux matières extérieures [1], ces types étant liés à leurs causes [2], produits par elles, et se manifestant dans leurs temps [respectifs].

Quant à la prescience divine, appelée prescience première (العناية الاولى), elle renferme en elle le décret (قضاء) et l'arrêt (قدر) de la même façon que le décret et l'arrêt contiennent tout ce qui est en acte (*tous les faits réels*). La prescience première est donc la science divine embrassant le Tout, tel qu'il est, d'une manière universelle et positive. Elle ne

des choses possibles du néant vers l'existence, l'une après l'autre, conformément au décret (*qadhâ*). Le *qadhâ* est dans l'éternité passée et le *qadar* dans l'éternité future.» Ces définitions, quoique moins claires que celles de 'Abd ar-Razzâq, n'en concordent pas moins avec elles. D'Herbelot s'exprime ainsi à l'égard de ces deux mots : «Cadha et Cadr signifient en arabe le *Décret* divin et la *Prédestination*. Les théologiens les plus subtils d'entre les mahométans distinguent ces deux mots, et disent que le premier signifie le décret en tant qu'il est dans Dieu et émane de Dieu, et le second signifie ce même décret en tant qu'il s'exécute ici-bas.» Ce qui revient à dire que *qadhâ* est le décret et *qadar* l'arrêt. Pococke dit que ces deux mots ont le même sens; mais les exemples qu'il cite prouvent justement le contraire de ce qu'il avance. (Cf. *Spec. hist. Ar.* éd. 1650, p. 207 et suiv.)

Quant au mot عناية, il signifie providence, prescience. Ce sens dérive de l'acception primitive de عنى, prendre soin d'une chose, s'en occuper. Castell l'a bien rendu, dans son lexique, par *providentia*; M. Kazimirski a omis cette acception. Djordjânî n'en donne pas la définition, probablement parce que ce mot est très-usité et qu'il ne peut y avoir de doute sur sa signification.

[1] C'est-à-dire aux matières visibles.

[2] Les types universels.

réside en aucun lieu, car la science de Dieu, isolé dans son essence, n'est rien autre que la présence [constante] de son essence à son essence même, laquelle est essentiellement une et accompagnée de toutes les propriétés qui lui sont inhérentes. Or, la première de ces propriétés que suppose l'essence divine est une substance spirituelle, qui a été désignée sous le nom de Premier Esprit (الروح الأوّل), de Première Intelligence (العقل الأوّل), ou de Science supérieure (العلم الاعلى)[1], ainsi que nous l'apprennent les traditions prophétiques et la théologie. Par l'intermédiaire de cette première substance, deux autres substances sont produites, l'une spirituelle (روحانية)[2], l'autre psychique (نفسانية)[3], accompagnée de ses corps célestes, et enfin les éléments matériels, avec leurs forces naturelles, comme cela est exposé dans les ouvrages de philosophie. Cette première substance est l'Esprit de l'univers, en qui sont tracés les types des choses, dans leur ordre [voulu], avec leurs formes et leurs perfections [respectives], suivant le mode universel, et le Créateur connaît cet Esprit de l'univers, avec les types qu'il renferme, directement, et non pas au moyen d'une forme idéale supplémentaire [qui se peindrait dans son esprit]. Il le connaît par sa seule présence en

[1] C'est la Raison universelle.

[2] C'est la substance du monde de la Raison universelle, considérée comme distincte de Dieu, et dont sont formées les Intelligences qui l'habitent, ou Anges.

[3] C'est l'Âme universelle.

lui, et cette présence est la prescience divine. Il est donc bien évident que la prescience divine ne réside en aucun lieu.

CHAPITRE II.

DU LIEU OÙ RÉSIDE LE DÉCRET (قضاء).

Il est constant qu'il existe des formes spirituelles (*les anges*)[1], abstraites de la matière, exemptes de corruption, concevant par leur essence tout ce qui est en dehors d'elles par essence, et détachées des corps (ceci est prouvé en philosophie par des arguments, et enseigné péremptoirement dans la tradition et dans le Koran, par exemple, dans ces paroles du Très-Haut: « Ils t'interrogeront au sujet de l'esprit. Dis-leur: L'esprit a été créé par un ordre de mon Seigneur[2], » et dans ces paroles du Prophète (le salut soit sur lui!) : « Dieu a écrit un livre avant de créer; sa miséricorde a précédé sa colère; ce livre est écrit auprès de lui, au-dessus du Trône[3], » et encore dans ces paroles: « Les anges ont été créés de lumière). » Cela étant, nous disons que ces formes spirituelles (*les anges*) sont des lumières dominatrices exerçant sur les âmes et les corps inférieurs la même influence que Dieu exerce sur elles. Et cette *domination*, qui consiste dans l'influence qu'elles exercent

[1] Ces anges sont les raisons partielles, dérivées de la Raison universelle et habitant le monde de la Raison.

[2] Koran, XVII, 87.

[3] On verra plus loin que ce livre est la Raison universelle, qui est fractionnée en Intelligences partielles ou Anges.

sur les autres êtres, est la manifestation extérieure[1] de l'attribut divin de toute-puissance (قاهريّة), l'une des marques visibles[2] de son pouvoir, de même que leur éclat est l'une des splendeurs du visage divin. C'est là pourquoi les anges reçoivent l'épithète de *rapprochés* [de Dieu] (مقرّبين), et le monde qu'ils habitent, celle de *monde du pouvoir* (عالم القدرة). Et de même que de Dieu émanent les formes des choses et leur substance[3], par l'émanation de la Vérité (*Dieu*) (louange à lui!), de même aussi, de ces formes spirituelles (*les anges*), émanent leurs qualités et leurs perfections qui viennent *réparer* les imperfections des autres êtres. Voilà pourquoi le monde des anges est encore appelé *monde de la réparation* (عالم الجبروت), ou bien encore parce que les anges *contraignent*[4] les autres êtres de tendre à

[1] Mot à mot, la forme.

[2] Mot à mot, l'une des traces.

[3] Mot à mot, leurs réalités.

[4] Le verbe جبر, d'où dérive جبروت, a, en effet, les deux sens de réparer et de contraindre. — Mon manuscrit porte en marge la note suivante sur le mot جبروت : والمراد بالجبروت عالم العقول ويسمّى ايضًا بالملكوت الاعلى والاعظم ذكره الشيخ فى كتاب پرتو نامه قيل انما سميت (sic) بجبروت لانها مجبورة على كمالاتها الفطريّة او لانه (sic) جبر نقصان الامكانى بحصول ما يمن لها بالعقل، شرح الهياكل لمولانا جلال. « Ce qu'on entend par *Djabroût*, c'est le monde des Intelligences. On l'appelle aussi *Malakoût al-a'la* et *Malakoût al-a'ẓam*. Le scheikh en fait mention dans son livre intitulé : le Livre des rayons. On prétend que ce monde porte le nom de *Djabroût* uniquement parce qu'il est *contraint* de posséder ses perfections innées, ou, encore, parce qu'il répare l'imperfec-

la perfection, de chercher à l'atteindre lorsqu'elle leur fait défaut, et à la conserver autant que possible, une fois qu'ils l'ont acquise. Cette [action] est alors la manifestation extérieure de l'attribut divin appelé جبّاريّة (*toute-puissance*).

Il est clair que si les essences et les formes[1] qui

tion des êtres contingents, en leur transmettant les faveurs que déverse sur lui la Raison [universelle]. Commentaire du *Hayâqil*, par notre maître Djalâl.» Quoique cette note paraisse copiée par une personne peu soucieuse des lois de la grammaire, on peut supposer que سمّيت a pour sujet جبروت, et que, plus bas, لانّه se rapporte au mot عالم, énoncé au commencement de la note. Quant au mot حصول, nous avons dû le paraphraser. On se gardera de confondre *Malakoût al-a'la* ou *al-a'zam* avec *Malakoût* sans épithète, qui désigne, comme on le verra plus loin, le monde de l'Âme universelle ou monde de l'Arrêt. La note que nous venons de reproduire est extraite du commentaire du *Hayâkil*. Cet ouvrage, dont le titre complet est هياكل النور, ou *les corps lumineux*, a pour auteur Schihâb ad-dîn Sohrawerdî, mort en 587 (1191). Le commentateur est Mawlânâ Djalâl ad-dîn Mohammed ben As'ad Dewânî, mort en 908 (1502). (Cf. Hadji Khalfa, au mot هياكل.) L'ouvrage cité dans la note est un traité de soufisme (يرتو نامه فى التصوّف). (Cf. *ibid.* t. II, p. 43.)

Le Monde des Esprits, outre les noms de عالم القدرة, عالم, الجبروت, ملكوت الاعظم, ملكوت الاعلى, porte encore ceux de Monde de la Raison, Monde du Décret, Monde de la Grandeur, Monde des Attributs divins, et d'autres analogues. Suivant Ibn al-'Arabi, *Djabroût* s'entendrait aussi, dans l'usage ordinaire, du purgatoire, ou monde intermédiaire. (Cf. *Kitâb at-ta'rifât*, éd. Fluegel, p. ٢٧٦, au mot جبروت, en observant qu'il faut lire العالم الاوسط et non العالم الوسط, comme a imprimé l'éditeur. Djordjâni, qui a reproduit la définition d'Ibn al-'Arabi, en la complétant, lit bien الاوسط, et un ms. des définitions d'Ibn al-'Arabi, que nous possédons, donne aussi cette leçon.)

[1] Le texte porte : les réalités et les perfections ; mais, dans le lan-

découlent des anges n'avaient pas une existence réelle en eux, elles ne pourraient en découler; conséquemment, ces essences et ces formes sont positivement imprimées en eux, et, à ce point de vue, on appelle les anges des *intelligences*. Quant à cette impression elle-même, c'est la *forme* du décret divin[1], et son *lieu* est le monde de la réparation (عالم الجبروت). Ce monde est encore nommé la *Mère du Livre* (امّ الكتاب), et il y est fait allusion dans ces paroles du Très-Haut: «Dieu efface ce qu'il veut, ou le maintient. La Mère du Livre est entre ses mains[2].» C'est de là que nous viennent toutes les sciences qu'on désigne sous le nom de religieuses, suivant ces paroles de Dieu, au sujet du Koran: «Il est renfermé dans la Mère du Livre qui est auprès de nous; il est élevé, rempli de sagesse[3],» et suivant ces autres paroles: «Lis, au nom de ton Seigneur. . . . qui a instruit (l'homme) avec la plume[4].» Ce monde est donc le trésor des mystères divins suivant cette autre parole: «Il n'y a pas de choses dont les trésors n'existent auprès de nous[5].» — Il est, d'ailleurs, hors de doute que ce monde [du décret] est

gage philosophique, حقيقة est synonyme de substance ou essence, كمال, de forme.

[1] L'*essence* du décret est, comme on l'a vu plus haut, dans la prescience divine, qui ne réside en aucun lieu.

[2] Koran, XIII, 39. Le livre en question est le Koran.

[3] *Ibid.* XLIII, 3. Cf. III, 5.

[4] *Ibid.* XCVI, 1, 4.

[5] *Ibid.* XV, 21.

bien au-dessus des entraves du temps, de tous les changements et de toutes les vicissitudes.

CHAPITRE III.

DU SÉJOUR DE L'ARRÊT (قدر).

De même que le monde spirituel, avec sa substance immatérielle, est le séjour du décret, de même le monde de l'Âme [universelle], avec son corps céleste, est le séjour de l'arrêt. Comme il est impossible que les types universels du monde du décret, par suite de l'excès de leur pureté et de l'intensité de leur éclat, soient vus et imaginés, tels qu'ils sont, en dehorsde ce monde-là (de même qu'un miroir lumineux empêcherait, par ses rayons, le regard de voir les formes qui y seraient réfléchies), ces types viennent se peindre sur la surface de l'Âme raisonnable universelle, qui est le cœur de l'univers, à la façon de certaines figures qu'on peut tracer sur une tablette, et ces types sont gravés [sur l'Âme universelle], dans la dépendance de leurs causes, sous forme de concepts généraux [1]. On peut comparer à cela ce qui se passe dans notre esprit, lorsque nous y évoquons des notions générales, telles que l'idée de l'espèce, par exemple, où la majeure d'un syllogisme [2], quand nous en voulons

[1] Tandis que les types du monde du décret sont des types universels.

[2] Parce que la majeure d'un syllogisme est toujours une proposition générale.

tirer une conclusion particulière d'où résultera, de notre part, la détermination à un acte. On désigne [l'Âme universelle] sous le nom de *Table gardée* (اللوح المحفوظ), parce que c'est en elle que sont déposés ces concepts, et qu'ils y sont préservés contre toute altération. Ensuite, ces concepts viennent se graver dans les âmes célestes partielles, qui sont des facultés[1] des âmes raisonnables partielles, inhérentes à ces âmes, en types exclusivement spéciaux, doués de formes déterminées, ayant une mesure déterminée, et occupant des positions déterminées dans la matière, tels enfin que nous les voyons dans la réalité. C'est d'une façon analogue que se peignent sur la table rase de nos facultés des notions spéciales, telles que les idées d'individus, par exemple, ou les mineures des syllogismes[2], qui, rapprochées des majeures, amènent des conclusions particulières d'où résultent des déterminations à certains actes précis, qui, forcément, doivent alors se produire. Ce monde [des âmes célestes partielles] est désigné sous le nom de *Table de l'arrêt* (لوح القدر), d'*Imagination du monde* (خيال العالم), de *Ciel le plus proche* (السماء الدنيا), et c'est de là que descendent tout

[1] L'auteur entend les facultés imaginatives des âmes raisonnables partielles, dérivées de l'Âme raisonnable universelle, qui sont les âmes des sphères et des planètes. La philosophie arabe considère les facultés de l'âme comme autant d'âmes distinctes, subordonnées à l'âme raisonnable.

[2] Parce que les mineures des syllogismes sont toujours des propositions particulières.

d'abord les êtres, à leur sortie du mystère des mystères, pour apparaître ensuite dans le monde des sens (عالم الشهادة), ainsi que l'enseigne la tradition[1]. Et les âmes [célestes indiquées plus haut] sont dans le même rapport avec leurs âmes raisonnables [respectives] que notre imagination avec notre âme [raisonnable individuelle]. Chacune d'elles est un Livre évident, comme ceux dont parle le Très-Haut : « Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché, qui ne soit inscrit dans un Livre évident[2] . . . . . Il n'y a pas un animal auquel Dieu ne se charge de fournir la nourriture; il connaît son repaire et le lieu de sa mort; tout est inscrit dans un Livre évident[3] . . . Aucune calamité ne frappe soit la terre, soit vos personnes,

[1] Djordjâni, au mot لوح, résume les renseignements divers que vient de donner 'Abd ar-Razzâq. « Il y a, dit-il, quatre tables : 1° celle du décret (قضاء), sur laquelle on efface ou maintient (*on crée ou détruit*) : c'est la table de la Raison première (*la Raison universelle*) ; 2° la table de l'arrêt (قدر), c'est-à-dire la table de l'Âme raisonnable universelle, sur laquelle sont divisés [en types généraux] les universaux de la première table, ces types généraux restant dans la dépendance de leurs causes : c'est la table désignée sous le nom de table gardée ; 3° la table de l'Âme céleste particulière (*imagination de l'Ame raisonnable*), sur laquelle se peignent tous les êtres qui existent ici-bas, avec leur forme, leur figure et leur volume ; c'est elle qu'on appelle le ciel le plus proche, et ce ciel est comme l'imagination du monde, de même que la première table en est comme l'esprit, et la seconde table, comme le cœur ; 4° enfin, la table de la matière première, susceptible de recevoir les formes, dans le monde des sens. »

[2] Koran, VI, 59.

[3] *Ibid.* XI, 8.

qui n'ait été écrite dans un Livre évident, avant que nous les ayons créées[1]. »

La production de chaque forme déterminée dans son temps déterminé est ce qu'on appelle *qadar*[2] d'une chose extérieure, déterminée, suivant ces paroles du Très-Haut : « Nous ne les faisons descendre que dans une proportion (*qadar*) déterminée[3]. » Et l'on ne peut douter que la réalisation de cette chose ne soit fatale, lorsque son moment est arrivé.

Le monde [dont nous venons de parler] porte le nom de *Monde de la royauté* (عالم الملكوت)[4]. Il agit par la permission de Dieu, met tout en mouvement et dirige les affaires de l'univers, en mesurant la matière et en disposant les causes. Le séjour de l'arrêt est donc le monde de la royauté, comme celui du décret est le monde de la réparation (عالم الجبروت.)

Ceci[5] réclame des explications détaillées.

[1] Koran, LVII, 22.

[2] Ce mot est pris ici dans un sens très-voisin de celui d'arrêt, pour ne pas dire dans le même sens. Il signifie : détermination d'un être, en forme, en temps, en lieu, en quantité, en volume, etc. C'est avec ce sens qu'il paraît le plus souvent dans le Koran.

[3] Koran, XV, 22.

[4] Le mot ملكوت est vaguement défini par Ibn al-'Arabi : « Monde du secret, » et fautivement par Djordjâni : « Monde du secret, habité par les esprits et par les âmes. » En effet, le monde des esprits est le monde de la Raison, séjour du décret, désigné sous le nom de عالم الجبروت. C'est le monde de l'Âme universelle et des âmes célestes partielles qui porte le nom de ملكوت .

[5] Par le mot *ceci*, l'auteur entend ce qu'il vient de dire un peu avant, à savoir : que le monde de l'arrêt met tout en mouvement. On

CHAPITRE IV.

DÉTAILS SUR CE QUI VIENT D'ÊTRE SOMMAIREMENT INDIQUÉ.

Les corps célestes sont doués d'âmes raisonnables qui, semblablement à nos âmes, ont des conceptions et des désirs généraux, par leur essence, des conceptions et des désirs spéciaux, par leurs organes. Toutes ces âmes tendent vers une substance spirituelle[1] qui est leur source et [pour ainsi dire] leur réservoir immédiat, et cherchent à s'assimiler à cette substance, cela, parce qu'elles conçoivent certaines de ses perfections. Elles aspirent donc à une manière d'être universelle, qui leur permette de réaliser cette assimilation. Pour arriver à ce but, elles sont douées de conceptions spéciales qui viennent se joindre à leurs conceptions générales, de sorte qu'il en résulte pour elles des désirs spéciaux et des tendances spéciales, occasionnant de leur part des mouvements analogues à ceux que produisent les âmes, lorsqu'elles cherchent à atteindre un but quelconque.

A chaque mouvement que font ces âmes célestes, elles s'élèvent à une position nouvelle, et cet état leur procure, de la part de la substance vers laquelle elles tendent, la communication d'une image

verra plus loin (chap. v) que, dans l'opinion de l'auteur, les corps célestes du monde de l'âme sont comme les organes et les membres de l'univers.

[1] La Raison universelle, ou un des esprits qui en habitent le monde.

intellectuelle, qui est une perfection [nouvelle], l'épanchement de lumières qui leur font goûter une nouvelle jouissance, leur inspirent un nouveau désir d'acquérir une autre perfection, et provoquent derechef en elles la volonté de s'élever à un degré [supérieur]. L'image [susdite] s'imprime dans la force imaginative de ces âmes, sous forme d'une image spéciale, laquelle fait naître en elles un désir spécial, une tendance vers un état spécial, de sorte que leur volonté primitive, [qui s'appliquait, dans le principe, au but] général, se particularise, devient une volonté [dirigée vers ce but] spécial et suivie d'un mouvement spécial, qui les conduit à cet état nouveau. Cet état, une fois atteint, leur fait concevoir un autre mouvement spécial [qui les conduira vers un degré supérieur]. A chaque nouvel état, il découle de ces âmes sur les matières de l'univers, en raison de leur plus ou moins grande aptitude, des formes qui les perfectionnent et une nouvelle aptitude à recevoir la forme subséquente qui doit accompagner un état subséquent. C'est ainsi que les mouvements partiels se produisent à la suite les uns des autres, qu'à un état succède un autre état, que les formes [de plus en plus parfaites] sont communiquées tour à tour aux âmes célestes, que ces âmes répandent leurs influences consécutives sur les matières, que les matières acquièrent successivement de nouvelles aptitudes à recevoir ces formes, et que ces formes leur sont successivement transmises.

Nous avons déjà fait comprendre que l'existence positive, perpétuelle, immuable, éternelle, des formes (*ou types*) dans les esprits[1], objets du désir [des âmes célestes], s'appelle le décret. L'arrivée de ces formes, individualisées, dans les âmes célestes, vides auparavant, de manière à les remplir, prend le nom d'arrêt. Certains philosophes croient que l'arrêt est l'arrivée des formes dans les matières délimitées extérieurement[2], et que ces formes ne peuvent être effacées ou tracées que dans ces matières, tandis que les formes spéciales qui remplissent les âmes célestes y subsistent à jamais, dans leur intégrité. Mais nous croyons, nous, que les formes sont effacées ou tracées dans les âmes célestes et dans les matières, à la fois, et qu'à chacune de ces alternatives il s'ensuit pour les matières destruction ou création. Il est d'ailleurs évident que, dans tous les cas, les matières sont dans une dépendance nécessaire des âmes.

Maintenant, parmi les différentes manières d'être, il y en a de générales, qui constituent la création ou la destruction des individualités, et il y en a de particulières, d'où résultent les circonstances de la vie et les perfectionnements successifs de ces mêmes individualités. Les manières d'être particulières sont établies, espacées entre les manières d'être générales. Chaque groupe de manières d'être, échelonnées dans un certain ordre, et amenant le

[1] Ce sont les Intelligences du monde de la Raison universelle.
[2] C'est-à-dire sur terre.

perfectionnement d'un être quelconque, ou produisant en lui quelque circonstance, quelque modification, est donc limité par deux manières d'être [extrêmes], dont l'une amène l'apparition de cet être, et l'autre, sa destruction. Quant à la durée qui s'étend entre les deux manières d'être extrêmes (durée qui accompagne chaque état intermédiaire et se compose de la somme des durées des mouvements qui produisent ces états [intermédiaires], pendant l'existence de l'être en question, jusqu'à son dernier moment), cette durée, disons-nous, est le Livre désigné par ces paroles du Très Haut : « Il y a un Livre pour chaque terme (ou durée)[1]. » — Que nous interprétions le mot اجل dans le sens de *terme de la durée*, ou dans celui de *durée entière*, il devra toujours s'entendre du premier moment qui accompagne la première manière d'être manifestée, suivi de toute la série de moments qui accompagnent les états intermédiaires, jusqu'au dernier état. Et il n'est pas douteux que cette durée ne soit déterminée dans toutes ses parties par [la quantité] des circonstances fixées dans le décret pour chaque être, de telle sorte qu'aucune de ces circonstances ne peut arriver que dans une partie déterminée du temps [qui constitue la durée de l'être]. C'est pourquoi on ne peut échapper à l'arrêt (*à la destinée*), ainsi que l'a dit le Très-Haut : « Dis : La fuite ne vous servira de rien. Si vous avez échappé à la mort

[1] لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. Koran, XIII, 38.

naturelle ou violente [vous ne jouirez de la vie que peu de temps]......[1] Lorsque leur terme est venu, ils ne sauraient l'avancer ou le retarder d'un seul instant[2]. »

Quant aux âmes du monde du décret, elles ne sont point sujettes aux vicissitudes, ni soumises aux divisions du temps. A ce propos, on rapporte que Mahomet se détourna, un jour, d'un mur qui menaçait ruine, et que quelqu'un lui dit : « Veux-tu donc échapper au décret de Dieu? » Mahomet répondit : « Je fuis devant son décret, mais [pour me diriger] vers son arrêt. » Par là il est manifeste que l'arrêt forme une subdivision du décret. — Et Dieu embrasse toutes choses.

CHAPITRE V.

EXEMPLE [POUR ILLUSTRER] CE QUI PRÉCÈDE.

Sache que la forme de l'univers est de tous points semblable à celle de l'homme. En effet, il y a quatre degrés dans la production au dehors des actes de l'homme, quand ils sortent des arcanes de leur mystérieux séjour pour se montrer sur le théâtre de leur apparition. Ils sont d'abord profondément enfouis dans son esprit, qui est ce qu'il y a de plus secret en lui. L'homme les ignore, pour ainsi dire, tellement ils sont immatériels. Puis ils descendent

[1] Koran, xxx, 16.
[2] *Ibid.* x, 50; xvi, 33.

dans le domaine de son cœur[1], au moment où il les évoque dans sa pensée et se les représente d'une manière très-générale. Ensuite ils descendent dans le trésor de son imagination[2], déjà individualisés et particularisés. Enfin, ses membres s'agitent, lorsqu'il veut les manifester, et ils se produisent au dehors. Il en est de même pour tous les événements qui se passent dans l'univers. Le second degré[3] correspond au décret; le troisième, à l'âme de la Table gardée (*à l'arrêt*); le quatrième, à l'apparition des formes dans les matières composées des éléments[4]. Il est évident que la première descente [des actes] n'a lieu qu'en vertu d'un désir général; la seconde, en vertu d'un désir occulte, plus particulier, qui, se joignant au premier désir général, le particularise et le transforme en une volonté particulière. De cette volonté, qu'elle soit affirmative ou négative[5], jaillit une intention particulière, dont la conséquence est un acte décisif de la volonté, qui cherche à manifester cette intention. Alors les membres et les organes sont mis en mouvement et l'action se produit[6]. D'après la seconde opinion (*citée plus*

[1] C'est-à-dire dans son âme raisonnable. Voyez la note 3, p. 177.

[2] Faculté de l'âme raisonnable.

[3] Le premier degré est l'existence de toutes choses, dans la prescience divine.

[4] Au moyen des mouvements des corps célestes (voy. chap. IV), qui sont les membres de l'univers.

[5] Le texte porte بحسب ملاءمتها او منافرتها, c'est-à-dire, suivant que la volonté consent ou rejette. Pour être contraire à l'action, rejeter n'en est pas moins agir.

[6] Par exemple, on commence par vouloir se promener, mais sans

haut, page 173), l'apparition de l'acte serait l'arrêt lui-même.

De plus, on sait que l'esprit (j'entends la raison et la conception) réside en souverain, uniquement dans la partie du corps appelée cerveau. De même, l'Esprit universel[1], c'est-à-dire l'Esprit de l'univers, réside en souverain dans le Trône[2]. Le Trône est donc, par rapport à l'univers, ce qu'est le cerveau par rapport à nous. Le lieu où se produit la première manifestation de l'esprit est, chez nous, le cœur, source de la vie. De même, le lieu de la première manifestation de l'Esprit, dans l'univers, est le quatrième ciel, qui est la sphère du soleil, source de la vie de l'univers. Cette sphère remplit donc le rôle de poitrine, dans l'univers, et le soleil correspond à notre cœur matériel. Pour le cœur réel, c'est, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'âme raisonnable universelle[3]. Quant à l'esprit [particulier]

savoir où. C'est la première descente, le décret, le désir général dont parle 'Abd ar-Razzâq. Ensuite on se décide à se promener dans tel ou tel endroit en particulier, à tel ou tel moment. C'est la seconde descente, l'arrêt, le désir plus particulier qui, se joignant au premier désir général, le particularise. Enfin on se résout à l'action, et l'acte déterminé est produit.

[1] Ou Raison universelle.

[2] Le Trône, عرش, si fréquemment cité dans le Koran, est situé au-dessus de la sphère des étoiles fixes. On peut consulter, à cet égard, la *Bibliothèque orientale*, au mot *Arsch*, et la définition de Djordjâni, dans le *Kitâb at-ta'rifât*.

[3] L'Âme raisonnable universelle est censée habiter le soleil, comme notre âme raisonnable partielle est censée habiter notre cœur. Le mot قلب (cœur) est ainsi défini par Djordjâni : « Le principe subtil, divin, qui est en relation avec ce cœur matériel, en forme

de la quatrième sphère, il correspond à l'esprit animal qui est dans notre cœur, puisque c'est lui qui vivifie tous nos membres [comme l'esprit particulier de la quatrième sphère vivifie les corps célestes]. Cet esprit n'est autre que la *Maison habitée*, bien connue, dans notre religion, pour être située au quatrième ciel, et par laquelle Dieu a juré dans le Koran : « Par le mont Sinaï. Par un Livre écrit, sur un Rouleau déployé. Par la *Maison habitée*. Par la Voûte élevée. Par la Mer gonflée[1]. » C'est pourquoi la *Maison habitée* a été assignée comme séjour à Jésus, l'Esprit de Dieu (le salut soit sur lui!), dont le miracle consistait à ressusciter les morts. Le *mont Sinaï* est le *Trône*[2]. Le *Livre écrit* est le *décret* lui-même qui réside dans le *Premier Esprit*[3]. Ce *Premier Esprit* est le *Rouleau déployé*. La *Voûte éle-*

de pomme de pin, qui est placé au côté gauche de la poitrine. Et ce principe subtil est l'essence même de l'homme; les philosophes le nomment âme raisonnable, et c'est en lui que réside l'esprit; l'âme animale en est le véhicule. C'est cette partie de l'homme qui a la faculté de concevoir, de savoir, qui nous fait parler, désirer, blâmer. » Djordjâni a emprunté cette définition à 'Abd ar-Razzâq, mais en la modifiant un peu. (Cf. *Iṣṭilâḥât aṣ-Ṣoûyfiyah*, p. ١٣١ n° ٣٣٣.)

Quant à l'expression employée par 'Abd ar-Razzâq, dans notre texte, pour désigner le cœur matériel, c'est القلب الصنوبرى. Dans Djordjâni, il y a القلب الصنوبرى الشكل. Le mot صنوبر est rendu dans nos dictionnaires seulement par *pin, poix de pin*. Mais ce n'est pas trop s'avancer que de supposer qu'il signifie aussi *pomme de pin*, et son dérivé صنوبرى, *semblable à une pomme de pin*.

[1] Koran, LII, 1 à 6.

[2] Séjour de la Raison universelle. (Cf. page 177.)

[3] C'est la Raison universelle.

vée est le *Ciel le plus proche*, cité plus haut[1]. Et la *Voûte élevée* est mentionnée immédiatement à la suite de la *Maison habitée* [dans le texte du Koran], parce que c'est de ce ciel que descendent sur terre les *formes*, et de la *Maison habitée* que vient le *souffle* de l'esprit, par la combinaison desquelles deux choses est parachevée la création des êtres animés.

Quant à la *Mer gonflée*, c'est la mer de la matière première qui se répand partout et est remplie de formes.

CHAPITRE VI.

DES ACTIONS SOUMISES AU LIBRE ARBITRE.

Il a été démontré, dans ce qui précède, que tout ce qui arrive en ce monde est arrêté, en forme et en temps, dans un autre monde, avant de se produire [dans le nôtre].

Si maintenant la question des actes soumis au libre arbitre te semblait obscure; si tu étais tenté de t'imaginer que ces actes sont fatals, par suite de leur prédétermination; si tu te demandais comment nous pouvons délibérer avec efficacité sur un acte, le modifier, l'avancer ou le retarder; si tu nous priais de montrer où sont les actes fatals, où les actes libres; si tu te demandais pourquoi l'homme est puni et châtié, à cause de ses actions; pourquoi il en reçoit tantôt la récompense et tantôt le châtiment; pourquoi il en est rendu responsable;

[1] Cf. pages 168 et 169, note 1.

quelle est la différence entre les actions involontaires et les actions voulues; comment elles entraînent à leur suite la louange ou le blâme; quel est le but des commandements de Dieu et de ses défenses; quelle utilité il y a dans l'obligation d'accomplir de bonnes œuvres et des pratiques agréables à Dieu, dans l'appel adressé aux hommes par les prophètes, au moyen des signes célestes et des miracles; quel est le résultat des efforts vers le bien; à quoi tendent les promesses et les menaces divines; quel est le sens des épreuves que Dieu envoie, — toutes choses exprimées dans ces paroles du Très-Haut : « Il vous éprouve pour savoir qui de vous agira le mieux[1], » et dans bien d'autres versets, indiquant tous que le pivot des prescriptions religieuses est le libre arbitre, et que le commandement de faire usage de son libre arbitre est basé sur son existence même (autrement, les fondements des obligations religieuses reposeraient sur du sable, et la parole de Dieu ne serait que radotage et plaisanterie); — si donc tu te demandais tout cela, je te répondrais : « Commence par implorer ton pardon auprès du Dieu tout-puissant, et repens-toi, puis considère le cours des ordres divins, dans la marche du décret et de l'arrêt; réfléchis sur la disposition de la chaîne des causes; établis, par la pensée, les bases de toutes choses, comme elles doivent être établies; pénètre avec toute la force de la réflexion dans le sens intime des versets du Koran, peut-être Dieu, très-

[1] Koran, LXVII, 2.

haut, t'accordera-t-il l'assistance de sa grâce, après t'avoir pardonné, et alors, convaincu [de ton erreur], tu t'empresseras de t'excuser.

En effet, le décret et l'arrêt produisent ce qu'ils produisent, par l'intermédiaire de causes, rangées dans un certain ordre, parmi lesquelles les unes sont destinées à régler et à disposer, comme les âmes des sphères, les mouvements et les positions des corps célestes, les types des choses, les propriétés de la matière, les événements qui jouent le rôle d'événements fortuits, et, en outre, les conceptions et les volitions de l'homme, les mouvements et les repos des animaux; les autres sont actives, douées d'influences, comme les principes supérieurs des essences spirituelles; d'autres encore sont passives (leurs propriétés étant essentielles ou accidentelles) et reçoivent l'impression des causes précédentes, dans certains cas, à l'exclusion d'autres cas, suivant certaines formes, à l'exclusion d'autres formes, mais toujours d'après un ordre évident, une disposition connue dans le décret primitif. La réunion de toutes ces causes et de toutes ces conditions est appelée *cause complète*[1], et cette cause

[1] La cause complète (العلّة التامّة) est donc l'ensemble de toutes les causes dont le concours est nécessaire pour la production d'une chose quelconque. Dans tous les événements non soumis à la volonté humaine, ces causes agissent fatalement; dans tous les actes soumis au libre arbitre, ces causes sont mises en mouvement par cette autre cause qui est le libre arbitre. Djordjâni définit ainsi ce terme de علّة تامّة : «La cause complète est celle qui amène forcément la production de l'effet, ou encore l'ensemble de tout ce dont dépend

complète amène forcément, tout obstacle étant levé, la production de la chose disposée d'avance, décrétée et arrêtée. Au contraire, tant que l'action de l'une quelconque de ces causes partielles est retardée, ou si quelque obstacle survient[1], la production de la chose reste dans le domaine du possible, absolument comme si elle n'existait pas, et cela quelle que soit la cause qui reste inactive. Lors donc que, par l'action de toutes les causes susmentionnées, principalement de la plus prochaine, une individualité humaine ou animale a été constituée avec ses facultés de concevoir, de savoir, de pouvoir, de vouloir, avec sa réflexion et son imagination, au moyen desquelles on adopte ou rejette un parti, l'action à laquelle on s'est décidé est *libre;* mais sa production est *fatale*, dès que tout cet ensemble de causes, appelé cause complète, a agi, et *possible*, par rapport à l'une quelconque de ces causes. La production fatale de l'acte n'est donc pas incompatible avec son libre choix, puisque cette production fatale n'a été amenée que par le libre choix.

Si tu le veux, je vais reprendre en détail cet exposé sommaire, diviser clairement mon sujet, expliquer chaque point aussi complétement que pos-

l'existence d'une chose, en ce sens qu'en dehors de cet ensemble on ne peut supposer aucun autre efficace. » — Chacune des causes partielles qui composent cet ensemble, et par rapport à laquelle l'existence d'une chose est possible, reçoit le nom de cause incomplète (علّة ناقصة).

[1] Obstacle naturellement prévu dans le décret.

sible, et en me résumant chaque fois. Écoute avec un esprit éveillé, et ne te laisse distraire par rien, car ce que je vais dire renferme « un enseignement pour quiconque est doué d'intelligence, sait prêter l'oreille et voir[1]. »

CHAPITRE VII.

EXPLICATION EN DÉTAIL DE CE QUI VIENT D'ÊTRE EXPOSÉ SOMMAIREMENT ET RÉSUMÉ.

Sache que les facultés de concevoir, de savoir, de pouvoir, sont des modifications de l'âme et font partie de ses propriétés innées. Nous allons maintenant les définir et montrer l'emploi de chacun des termes qui les désignent.

La science (العلم) est l'impression dans l'âme des formes des choses.

La conception (الادراك) est la perception d'une chose, au moyen d'un des organes extérieurs, tels que les cinq sens, ou d'un organe intérieur, comme la raison ou l'imagination qui est la source première de la science.

Le pouvoir (القدرة) est cette faculté de l'âme qui permet de se décider également à faire ou à ne pas faire une chose.

La volition (الارادة) est l'intention décisive qui nous pousse à l'action, ou à l'abstention de l'action. Lorsque nous avons conçu une chose, nous la connaissons, et lorsque nous la connaissons, selon

[1] Koran, L, 36.

qu'elle excite en nous l'amour ou la haine, soit dans notre imagination, soit dans notre raison, nous faisons naître en nous un désir tendant à attirer à nous cet objet ou à le repousser. C'est précisément ce désir qui est l'intention décisive appelée volition.

Lorsque la volition se joint au pouvoir, qui est la forme de notre faculté d'action, cette force active se dispose aussitôt à mouvoir les membres; le mouvement est alors fatalement produit, mais par l'effet du libre arbitre. Le libre arbitre (الاختيار) est donc la réunion de la volition au pouvoir.

Lorsqu'un objet n'excite pas nécessairement en nous l'amour ou la haine, la raison emploie sa faculté de réflexion, ou l'imagination sa faculté imaginative, pour provoquer une délibération de la part de la volonté raisonnable ou imaginative[1], délibération qui produira un mouvement du libre arbitre d'où, finalement, résultera l'option.

Souvent un objet est agréable à certains égards, et désagréable à d'autres égards; par exemple, il est agréable à certains de nos sens, désagréable à certains autres; agréable à certains de nos membres, désagréable aux autres; agréable aux sens et désa-

[1] Ces expressions de volonté raisonnable, de volonté imaginative pourraient signifier : volonté jointe à la raison, volonté jointe à l'imagination. Mais l'auteur fait évidemment de la volonté raisonnable et de la volonté imaginative des facultés à part, et, aujourd'hui encore, on enseigne dans les traités de philosophie que c'est la volonté qui prend une décision. On fait donc de la volonté une faculté de l'entendement, en quelque sorte.

gréable à la raison, ou réciproquement; agréable en ce monde et désagréable en vue de l'autre monde, ou réciproquement; agréable par certains avantages qu'il possède, mais désagréable par certains inconvénients. Or, de tout sentiment agréable naît un motif invitant à l'action, et, de tout sentiment désagréable, un motif qui en détourne. Si les motifs opposés se contre-balancent, il en résulte un acte de notre volonté qui nous incline à l'abstention de l'action. Il est, dans ce cas, *obligatoire* pour nous d'opter pour l'abstention[1]. De là le mérite et le démérite, la louange et le blâme, suivant que l'option a été bonne ou mauvaise, et de là la récompense ou le châtiment. La distinction entre ce qu'on doit réprouver ou approuver est donc ainsi bien établie.

Souvent l'équilibre des motifs n'apparaît pas clairement à l'âme; elle demeure alors dans l'incertitude. D'autres fois, certaines dispositions, certaines décisions semblent en exclure d'autres. C'est alors qu'a lieu la délibération sur l'opportunité de changer telle ou telle chose, telle ou telle circonstance, d'avancer ou de retarder telle ou telle époque. Le résultat dépend du jugement plus ou moins sain de l'homme[2].

Il est hors de doute que notre conception, notre

[1] Le cas supposé ici par l'auteur est naturellement celui où il s'agit d'une action agréable aux sens, mais que réprouve la raison.

[2] L'auteur dit ailleurs que Dieu tient compte de l'inégalité des intelligences, au jour de la rétribution.

science, notre pouvoir, notre volonté, notre réflexion, notre imagination et les autres facultés et organes de l'homme, tels qu'ils sont disposés, sont l'œuvre de Dieu, très-haut, et non notre œuvre, ni le produit de notre bon plaisir, car, sans cela, notre pouvoir et notre volonté ne se rattacheraient à rien. Mais il est des philosophes qui, considérant [la volonté humaine] seulement dans ses rapports avec les causes les plus voisines de l'acte, [et perdant de vue les causes éloignées,] proclament qu'elle est indépendante. Ils professent la doctrine du *Qadar* et du *Tafwiz*[1], c'est-à-dire, croient que les actes émanent de notre propre puissance, sont arrêtés par nous seuls, et que nous en avons la pleine et entière disposition. C'est pourquoi le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : « Les Qadaris sont les Mages de ce peuple-ci[2]. »

En effet, ils établissent deux principes indépen-

[1] La doctrine du Qadar était professée par les Mo'tazilis et diverses autres sectes comprises sous le nom de قدرية. (Cf. la traduction allemande de Schahristânî, par Haarbrücker, partie I, p. 6, 7, 12, 13, 26, 41, 142, 215, 267; II, 189; Salisbury, *Journ. of the am. or. Soc.*, t. VIII, p. 154 et suiv.; *Mawâqif*, éd. Soerensen, p. ۳۳۴; Pococke, *Spec. hist. Arab.*, édit. de 1650, p. 231 et suiv.; la *Bibl. Or.*, au mot Cadariah.) — Djordjânî définit cette secte : « Les Qadaris sont ceux qui prétendent que tout homme crée ses actions, et ne croient pas que l'infidélité et les actes de désobéissance aient été décrétés par Dieu. »

Le mot تفويض signifie ordinairement : confier une affaire à quelqu'un et s'en rapporter à lui pour son exécution. Ici, ce terme doit être pris dans le sens de confiance absolue en soi-même et, par suite, d'indépendance. (Cf. Pococke, *loc. cit.*, p. 239.)

[2] D'Herbelot attribue cette parole à un autre (au mot *Cadariah*);

dants, d'une puissance égale[1], absolument comme les Mages qui croient à Ized et à Ahriman, faisant du premier le principe indépendant du bien, et du second, le principe indépendant du mal. C'est ainsi que les Qadaris enseignent que tout mal vient de nous, et non [comme nous le disons] qu'il est produit par la volonté de Dieu et par son commandement, suivant l'ordre institué dans l'enchaînement ascendant des causes et des effets qui remontent jusqu'à Dieu, par des rapports nécessaires et des dispositions fixes, conformément au décret et à l'arrêt.

Ceux, au contraire, qui négligent absolument les causes les plus voisines de l'acte professent la doctrine du *Djabar*[2] et de la création des actes, sans faire la distinction entre les actes fatals et les actes libres. Les uns et les autres sont borgnes : ils ne voient que d'un œil. Les *Qadaris* sont privés de l'œil droit, le plus fort, celui qui nous fait con-

mais elle se trouve parmi les traditions de Bokhâri. (Cf. Pococke, *loc. cit.*, p. 232 et 234.)

[1] C'est-à-dire, opposent l'homme à Dieu.

[2] C'est le dogme de la fatalité. Ses sectateurs prennnet le nom de جبرية. (Cf. Haarbrücker, *loc. cit.*, I, 6, 12, 41, 88; Salisbury, *loc. cit.*, p. 171; *Mawâqif*, au mot جبرية, p. ٣٤٢; Pococke, *loc. cit.*, p. 238.) — Djordjânî s'exprime en ces termes : « Le Djabar [est la doctrine qui] attribue à Dieu les actions de l'homme. Il y a deux sortes de Djabaris. Les modérés établissent que l'homme acquiert ses actions (*c'est-à-dire en a le mérite et le démérite, bien qu'elles soient créées par Dieu*) : ce sont les partisans d'Asch'arî; les radicaux, tels que les Djahmis, repoussent [même l'acquisition du mérite ou du démérite]. »

templer les essences[1]. Les *Djabaris* sont privés de l'œil gauche, le plus faible, celui qui nous fait voir les choses extérieures[2]. Mais celui qui voit juste et se sert des deux yeux de son cœur contemple les essences, de l'œil droit, et rattache à la volonté divine les actions bonnes et mauvaises, puis regarde les créatures, de l'œil gauche, et affirme l'influence [propre] qu'elles exercent sur les actions, mais par un effet de la volonté de Dieu et non indépendamment de lui. Il reconnaît la vérité de ces paroles de Dja'far Sâdiq : « Il n'y a ni fatalité absolue, ni indépendance absolue, mais quelque chose entre ces deux extrêmes[3], » et se range à son avis. Celui-là est favorisé de la grâce majeure (الفضل الكبير)[4].

Quant à celui[5] qui parvient à rattacher directement les actions à Dieu, par la contemplation de son unité, en faisant abstraction de toute relation, et en supprimant les causes et les effets, mais non en ce sens que les actions ont été créées en nous [une fois pour toutes], ou qu'à chaque manifesta-

[1] Qui sont les causes éloignées.

[2] Qui sont les causes prochaines.

[3] Voyez le développement que Schahristânî donne de ces paroles, dans Haarbrücker, *loc. cit.*, I, p. 189. — Un jour on demandait à Aboû Hanîfah son avis sur la prédestination. Il répondit : « C'est une question difficile, qui ne peut être résolue que par ceux auxquels Dieu envoie sa révélation ; or, la révélation divine est interrompue. Pourtant je vous dirai comme Dja'far Sâdiq : « Il n'y a ni fatalité absolue, ni indépendance absolue, etc. » La note que nous venons de traduire se trouve dans notre ms., folio 91, verso.

[4] Expression tirée du Koran, XXXV, 29 ; XLII, 21.

[5] C'est le Soufi.

tion d'une action de notre part Dieu crée [en nous] un pouvoir nouveau et une volition nouvelle, comme le prétendent les *Modjabbirah*[1], celui-là replie la création comme un tapis, franchit d'un seul coup l'intervalle, se débarrasse des catégories de *entre* et de *où?* et s'absorbe dans l'essence de l'Être (*Dieu*); mais il reste lui-même dans l'anéantissement [de sa personnalité] et ne peut obtenir en même temps la vision du monde créé, plongé qu'il est dans l'essence du Tout (*Dieu*), empêché qu'il est, par la contemplation de la Vérité (*Dieu*), de voir la création. Son regard ne se détache pas de l'aspect de Sa splendeur[2], et son âme ne se détourne pas de l'intuition de Sa perfection[3]; bien loin de là, la lumière de Sa splendeur lui cache l'ombre de Sa majesté[4], les clartés de Sa face et de Son essence ne lui permettent pas de voir les ténèbres de Ses attri-

[1] Secte des Djabaris. Schahristânî les cite en passant et les compare aux Karaïtes des Juifs; mais il n'en dit pas plus long. (Cf. Haarbrücker, *loc. cit.*, I, p. 249.) Le Mawâqif les a également omis. S. de Sacy, dans sa Chrestomathie arabe, t. I, p. 352, donne aux جبرية le nom de مجبّرة. Il reproduit d'ailleurs une note de Pococke, empruntée à Moṭarrizî.

[2] Dans le langage des Soufis, la splendeur et la perfection se rapportent à l'essence de Dieu, tandis que la majesté se rapporte à ses attributs extérieurs. Dans tout ce passage, 'Abd ar-Razzâq oppose l'essence divine à la création. La splendeur, la perfection, la lumière de la splendeur désignent l'essence divine; la majesté, l'ombre de la majesté, les ténèbres des attributs sont autant de synonymes de création. (Voyez à ce sujet *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ١٨, aux mots جلال et جمال.)

[3] Cf. la note précédente.

[4] Cf. *ibid.*

buts[1]. La multiplicité disparaît pour lui, dans son extase, et il ignore sa propre existence. Cet état est la félicité suprême (الفوز الاعظم)[2]. Puis, lorsqu'il revient [de son extase] à la perception du monde extérieur, après avoir été plongé dans l'anéantissement [de sa personnalité], et qu'il voit les détails dans l'essence du Tout (*Dieu*), alors la vision de la Vérité (*Dieu*) ne lui enlève pas celle de la création, ni la vision de la création celle de la Vérité. La contemplation des attributs ne le distrait pas de celle de l'essence, ni la contemplation de l'essence de celle des attributs. La splendeur[3] de Dieu ne lui en dérobe pas la majesté[4], et la majesté ne lui en dérobe pas la splendeur. Celui-là est le véritable voyant qui, parvenu au *Tamkîn*[5], connaît intimement la relation des actions avec Dieu, en tant qu'il les crée, mais sans les dépouiller de leurs rapports avec l'homme.

Il est dans cet état auquel font allusion les paroles suivantes du Très-Haut : « Ce n'est pas toi qui lançais [la poussière contre les ennemis], lorsque

[1] Cf. p. 189, note 2.

[2] Allusion à l'expression si fréquente du Koran, ذلك هو الفوز العظيم. On désigne cet état, plus communément, sous le nom de جمع ou réunion, recueillement. 'Abd ar-Razzâq définit جمع : « Voir Dieu seul et oublier la création. » (Cf. *Iṣṭilâhât*, p. ١٤.)

[3] Voyez plus haut, p. 189, note 2.

[4] Voyez *ibid.*

[5] La signification de ce mot est suffisamment expliquée dans ce passage. (Cf. pourtant Djordjâni, *Ta'rîfât*, éd. Fluegel, p. ٧ et ٢٤٣, et *Iṣṭilâhât aṣ-Ṣoûfiyyah*, p. ١٥٩, au mot تلوين.)

tu la lanças; c'était Dieu qui la lançait[1]. » — Cet état est la grande félicité (الفوز الكبير)[2].

CHAPITRE VIII.

UTILITÉ DE L'OBLIGATION DES BONNES ŒUVRES ET DE L'APPEL À LA RELIGION, PAR LE MOYEN DES SIGNES [CÉLESTES]. INFLUENCE DU ZÈLE ET DES EFFORTS. BUT DES MENACES ET DES PROMESSES DIVINES. ÉPREUVES QUE DIEU NOUS ENVOIE.

Dans le chapitre précédent nous avons exposé le mode de production des actes soumis au libre arbitre, de manière à dissiper tous les doutes à cet égard, et nous avons montré comment ces actes s'attiraient la louange ou le blâme, la récompense ou le châtiment. Il nous reste, à présent, à démontrer l'utilité des obligations religieuses et des pénitences, l'influence du zèle et des efforts, des réprimandes et des encouragements.

Nous dirons, à ce sujet, que si tu as bien compris que toutes les facultés inhérentes à l'être humain, comme la faculté de connaître, de pouvoir, de vouloir, etc., se rangent parmi les causes productrices de l'action, tu peux supposer aussi que les choses

[1] Au jour de Bedr, Mahomet lança, comme on le sait, une poignée de poussière contre les ennemis. Il prétendit ensuite, dans le Koran (VIII, 17), que c'était Dieu qui la lançait par sa main, à cet instant. 'Abd ar-Razzâq cite ces paroles pour montrer que Mahomet était parvenu au Tamkîn, c'est-à-dire voyait que l'homme s'agite, mais que Dieu le mène.

[2] Plus ordinairement appelée جمع الجمع. 'Abd ar-Razzâq définit ce terme : « Voir que la création subsiste par Dieu, » c'est-à-dire voir Dieu agissant dans tout phénomène de la création. (Cf. *Iṣṭilâhât*, p. 14.) L'expression الفوز الكبير est empruntée au Koran, LXXXV, 11.

que nous venons d'énumérer, et qui sont en dehors de l'homme, font également partie de ces causes. La prédication, les obligations, la direction spirituelle, les exhortations, les promesses, les encouragements, la dissuasion et les réprimandes ont été institués par Dieu comme des stimulants de nos désirs, propres à nous convier à la pratique du bien et des bonnes œuvres, à l'acquisition des mérites et des perfections, et comme des moyens de nous pousser à faire de belles actions, à contracter de louables habitudes, à développer en nous de belles qualités, des vertus excellentes et aimables qui nous sont départies et qui nous servent en ce monde et dans l'autre, par lesquelles nous améliorons notre condition ici-bas, et qui nous assureront une fin heureuse; qui nous préservent, enfin, de leurs contraires, c'est-à-dire des maux, des fautes honteuses, des péchés, de l'avilissement, en un mot de tout ce qui peut nous nuire en ce monde et faire notre malheur dans l'autre.

Il en est de même du zèle, des efforts, de la prudence et de la circonspection qui ont été décrétés par Dieu comme étant propres à nous conduire à l'objet de nos désirs, à nous faire atteindre les buts [divers] que nous nous proposons, à manifester au dehors nos perfections, et qui [de plus] ont été institués par Dieu comme des causes intermédiaires au moyen desquelles il nous communique ses faveurs journalières, ce qu'il a décidé de nous accorder pendant notre vie, ou ce qu'il nous prépare dans

l'autre monde, et par l'entremise desquelles il nous fait éviter les actes blâmables, nous épargne les maux et les calamités, — tous résultats que nous ne pouvons obtenir d'une autre manière.

Aussi Dieu a-t-il arrêté l'existence de ces choses[1], pour nous, et leur acquisition est-elle obligatoire pour notre libre arbitre, suivant cette réponse que fit le Prophète (le salut soit sur lui!) à une personne qui lui demandait si les remèdes et les incantations étaient efficaces contre les arrêts de Dieu : « Les remèdes et les incantations proviennent eux-mêmes de l'arrêt de Dieu. » Mais il a dit aussi : « La plume qui a écrit sa destinée est sèche[2]. » Pourquoi donc agir? lui objecta-t-on. « Agissez, répondit-il : chacun de vous a reçu la capacité de faire ce pourquoi il a été créé[3]. » Et quand on lui demanda : « Sommes-nous au milieu de choses complétement terminées, ou au milieu de choses en voie de formation? » il répondit : « Nous sommes au milieu de choses terminées et de choses en voie de formation[4]. »

[1] C'est-à-dire : le zèle, les efforts, la prudence et la circonspection.

[2] C'est-à-dire : rien ne peut plus être changé dans sa destinée. Ces paroles s'appliquent à Aboû Horairah. (Cf. Salisbury, *Journ. of the am. or. Soc.*, t. VIII, p. 126.)

[3] Ce qui revient à dire que la participation de l'homme à la production des actes est au nombre de sèhoses décrétées par Dieu. (Sur cette tradition, cf. Salisbury, *loc. cit.*, p. 126 et suiv.)

[4] Cette parole ne contredit pas celle où Mahomet dit que la plume qui a écrit la destinée est sèche. En effet, s'il est entré dans les dispositions de Dieu que certaines choses seraient hors de notre pouvoir, et d'autres en notre pouvoir, par conséquent modifiables, Mahomet pouvait dire que Dieu ne revient pas sur ses décisions, et en

D'après cela, sache que tout ce qui émane de nous en fait de mouvements, de repos, d'actions bonnes et mauvaises, est conservé, inscrit à notre charge, et que nous devons l'accomplir, bien que ce soit en usant de notre libre arbitre[1]. Cela ressort de ces paroles du Très-Haut : « Tout ce qu'ils font est consigné dans le Livre. Toute chose, petite et grande, tout y est écrit[2]. . . . Et nous inscrivons leurs œuvres et leurs traces. Nous avons tout compté dans un prototype évident[3]. . . . C'est notre Livre; il parlera sur vous en toute vérité, car nous couchons par écrit tout ce que vous faites[4]. » Mais ces œuvres[5] n'ont aucune influence sur notre bonheur ou notre malheur, dans la vie future, non plus que ce qui nous arrive en fait d'événements agréables ou fâcheux. En effet, le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : « Sache qu'alors même que le peuple entier se rassemblerait pour t'être utile, il ne te serait

même temps que, conformément à ces décisions, il y a au monde des choses complétement terminées, ou fatales, et des choses en voie de formation, ou en notre pouvoir.

[1] En effet, tout acte produit par notre libre arbitre a dû être prévu par Dieu, afin qu'il disposât d'avance toute chose nécessaire à l'accomplissement de cet acte.

[2] Koran, LIV, 52-53.

[3] *Ibid.* XXXVI, 11.

[4] *Ibid.* XLVI, 28.

[5] Il s'agit naturellement ici des actions indifférentes à la morale, relatives à la vie matérielle, et résultant des efforts, de la prudence et de la circonspection, citées en dernier lieu (page 192). Cela ressort également des paroles de Mahomet, qui suivent, et de celles de l'émir des croyants, qui reproduisent, sous une autre forme, ce que dit Mahomet.

utile qu'en ce que Dieu a écrit en ta faveur, dans ta destinée, et qu'alors même que le peuple entier se rassemblerait pour te nuire, il ne te nuirait qu'en ce que Dieu a inscrit contre toi, dans ta destinée.— Les plumes ont été enlevées et les pages sont sèches[1]. » L'émir des croyants[2] a dit aussi : « Sachez, de science certaine, que Dieu n'accorde à son serviteur rien de plus que ce qu'il lui a d'avance assigné dans la Mention sage[3], quelque grandes que soient son habileté, son activité et sa ruse, et que rien ne peut empêcher l'homme faible et de peu de moyens d'obtenir la portion qui lui a été assignée dans la Mention sage. » Les preuves de ce que nous avançons sont trop nombreuses pour que nous les énumérions.

Quant aux épreuves [que Dieu envoie], c'est la réalisation des événements qui ont été décrétés pour nous ou contre nous; c'est l'apparition de faits, d'événements, de devoirs pénibles, qui font sortir de nous et réduisent en actes les facultés qui ont été déposées en nous et que recèle en puissance notre nature, de manière que nous méritions la récompense ou le châtiment. En effet, la récompense et le châtiment sont les fruits, les suites inévitables, les conséquences, les accidents de fa-

[1] Cette dernière phrase signifie que tout est fixé d'avance, qu'il n'y a plus à y revenir.

[2] Probablement le khalife Ali.

[3] La Mention sage (الذكر الحكيم) désigne la Mère du Livre, ou Table des décrets, dont il est question plus haut.

cultés qui existent en nous, et ces effets cessent d'exister lorsque [nos facultés] ne se sont pas manifestées au dehors, lorsqu'elles ne se sont pas traduites par des actes, bien que Dieu, très-haut, les connaisse, et bien que ces effets existent virtuellement en nous. Et comment résulterait-il [de nos facultés] des fruits et des conséquences qui en sont les accidents [si elles ne se traduisaient pas par des actes]? C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Nous les mettons à l'épreuve pour connaître ceux d'entre eux qui s'efforcent et ceux qui sont patients[1], » c'est-à-dire pour les connaître doués de ces qualités, de sorte qu'ils en reçoivent la rétribution. Avant cette épreuve, Dieu sait seulement qu'ils sont *aptes* à s'efforcer et à patienter, qu'ils le feront dans un temps donné.

CHAPITRE IX.

DES DISPOSITIONS NATURELLES ET DE LEUR CLASSIFICATION.

Peut-être t'agites-tu et conçois-tu de la colère et . . . .[2] et vas-tu me dire : « Si les bonnes et les mauvaises qualités, les bonnes et les mauvaises actions, les actes d'obéissance et de rébellion, en un mot, si le bien et le mal sont déterminés d'avance, inscrits à notre charge; si, après avoir été déposés en nous, ils sont produits par

[1] Koran, XLVII, 33.

[2] Le mot que nous laissons en blanc est sans points diacritiques dans notre ms. (دىكرد); nous n'avons pu en déterminer le sens.

nous, dans les temps où ils devaient se produire, pourquoi n'avons-nous pas tous reçu une part égale de bien et de mal? pourquoi n'y participons-nous point tous dans la même mesure et ne nous ressemblons-nous point tous en cela? Comment nous préserver de ce dont il faut se préserver, de manière à échapper aux malheurs qui nous attendent et à leurs conséquences? Pourquoi l'heureux est-il supérieur au malheureux, alors qu'ils devraient être égaux dans leur destinée? Où est, à notre égard, la justice[1] de Dieu, qui a dit : « Je ne suis pas injuste envers mes serviteurs[2]. . . . . Nous ne les maltraitons pas, ils se maltraitent eux-mêmes[3]? »

Nous te répondrons, à l'instar du poëte : « Ne te laisse pas abattre à la vue de ce qui blesse les regards; les yeux les mieux éveillés dorment encore : patiente. Souvent la fuite retombe sur le fuyard; de même le repos de l'esprit et le calme tournent [au profit de celui qui les possède][4]. » Tu n'es pas le premier dont le pied a glissé à cet endroit et qui s'est pris à douter, mais qui, épouvanté de ses

[1] Cette objection avait paru si forte à certains docteurs qu'ils n'hésitèrent pas à déclarer qu'on ne pouvait concevoir la justice divine que comme abandonnant à l'homme tout pouvoir sur ses actions, de manière à le rendre lui-même auteur de son bonheur et de son malheur, en cette vie et dans l'autre. Cette opinion donna naissance à la secte des Mo'tazilis, ou dissidents, qui donnèrent à leur doctrine le nom de عدل, justice.

[2] Koran, L, 28.

[3] *Ibid.* XLIII, 76.

[4] Ces mots sont en prose rimée. Nous n'avons pu retrouver les vers qu'ils paraphrasent.

propres paroles, s'est rétracté et repenti (puisse Dieu fortifier l'œil de ta pénétration avec le collyre de sa lumineuse direction, et en écarter le voile de l'aveuglement!). Tout d'abord, réfléchis à l'histoire de Moïse et de Khiḍhr, lorsque Moïse s'opposa à ce dernier, lui fit des reproches sur le meurtre du jeune garçon et s'emporta contre lui. Ne te souvient-il pas de cette parole de Moïse : « Tu as commis là une action détestable, » et de la repartie de Khiḍhr : « Ne t'avais-je pas dit que tu n'aurais point assez de patience pour rester avec moi[1]? » Puis, écoute ce qui va dissiper tes doutes.

Apprends que les dispositions naturelles sont divisées par classes, que les substances sont de différentes espèces, que les âmes humaines, suivant leur origine, diffèrent par leur pureté et leur impureté respectives, par leur force et leur faiblesse, et sont échelonnées à des distances très-diverses, dans leur proximité ou leur éloignement de Dieu[2]. Sache que, de même, les matières inférieures sont de natures très-diverses, qu'elles sont plus ou moins subtiles ou grossières, que les tempéraments sont plus ou moins rapprochés ou éloignés du juste milieu, que la capacité qu'ils ont de recevoir telle

[1] Sur cette histoire, par laquelle Mahomet voulait prouver qu'il ne faut pas accuser Dieu d'injustice, sur les apparences, cf. Koran, XVIII, 59 et suiv., et une tradition de Mahomet, dans le travail précité de E. Salisbury, p. 133.

[2] Cette inégalité des êtres est désignée ailleurs, par 'Abd ar-Razzâq, sous le nom de مفتاح سرّ القدر, clef du mystère de l'arrêt divin, et de المفتاح الأوّل. (Cf. *Iṣṭilâhât*, p. ٩٥, n°s ٢١٧, ٢١٨.)

ou telle âme varie beaucoup, que, réciproquement, toute âme a été associée par l'arrêt divin aux matières qui lui conviennent, et que de cette association résultent des aptitudes plus ou moins grandes pour certaines sciences et certaines conceptions, à l'exclusion de certaines autres, des dispositions plus ou moins propres à telles actions ou à telles pratiques, à l'exclusion de telles autres, suivant ce que leur a attribué la prescience première et le décret primitif. Le Prophète (le salut soit sur lui!) a dit : «Les hommes sont des mines, comme les mines d'or et d'argent.» Ainsi les intelligences et les capacités varient en raison de la diversité des naturels et des caractères, qui recherchent, les uns, ce que fuient les autres, et admirent, les uns, ce que les autres détestent.

La prescience divine suppose un agencement de la création aussi parfait que possible, car s'il y en avait un plus parfait, il existerait. D'ailleurs, si les aptitudes étaient égales en tout, la beauté de l'ordre de l'univers disparaitrait, et toute organisation serait détruite dans le monde. Tous les êtres appartiendraient à la même classe, resteraient dans le même état et se trouveraient au même degré. Leurs affaires ne marcheraient pas, leurs commodités seraient supprimées, et tous les autres possibles demeureraient dans les arcanes du néant, malgré la possibilité de leur existence. Ce serait là une injustice et une iniquité pour ces êtres, et non pas la justice et l'équité. Le monde aurait besoin d'eux,

et pourtant ils n'existeraient pas. Ce serait absolument comme si l'oignon était du safran et le laurier-rose de la camomille, l'oignon et le laurier-rose étant entièrement privés d'existence. Les hommes seraient frustrés par là du profit qu'ils en retirent et souffriraient dans certains de leurs avantages, par le manque de ces produits. Si donc tu te préoccupes fort peu de ce que l'oignon ne soit pas du safran, l'abrotone du stœchas, le chien un lion, la chèvre un chameau, les rochers des animaux, les animaux des hommes, le pied un œil, et l'imagination la raison; de même, ne te soucie point de savoir pourquoi un adolescent n'est pas un Sahbân[1], le mendiant un sultan, le malheureux un heureux[2], l'ignorant nuisible un savant vertueux, car, s'il en était ainsi, le sultan se verrait réduit à balayer et le savant qui se consacre à l'adoration de Dieu serait contraint de vivre avec les bêtes fauves. Cette égalisation détruirait toute proportion : le sultan ne serait plus sultan, ni l'intendant intendant; l'ordre de l'univers serait aboli, et l'on verrait apparaître le désordre et la confusion. Cet état de choses ne serait pas la justice; bien au contraire, ce serait l'arbitraire et la tyrannie. En effet, la justice con-

[1] Sahbân, fils de Wâil et contemporain de Mo'awiah, personnage célèbre par son éloquence, et qui a donné lieu au proverbe اخطب من سحبان. (Cf. *Spec. hist. Arab.*, p. 348, et une note de M. Defrémery, dans sa traduction du *Gulistan*, p. 209.)

[2] Ou *le réprouvé un élu*, car شقى et سعيد ont ce sens. Nous avons traduit *malheureux* et *heureux* pour donner aux mots précités la signification la plus étendue.

siste à associer les matières et les corps avec les formes et les âmes qui leur conviennent, à répartir les tempéraments en raison des genres, des espèces et des individus, et à imprimer aux individus la direction qui les fait tendre vers des occupations conformes à celles de leur espèce.

Quiconque fait le mal et pèche dans sa manière de voir se maltraite donc lui-même, par la méchanceté de sa nature[1] et l'insuffisance de ses aptitudes. Il est digne du malheur dans la vie future[2].

. . . .

Et si ses aptitudes sont défectueuses et sa nature mauvaise, c'est que sa nature ne comportait pas la possibilité d'être meilleure qu'elle n'a été créée, de même qu'il est impossible qu'un singe, par exemple, engendre un homme parfait, au point de vue de la beauté de la forme et de la conduite. « Les hommes ne cesseront point de différer entre eux, excepté ceux à qui Dieu aura accordé sa miséricorde. Il les a créés pour cela, afin que s'accomplît cette parole de ton Seigneur : « Je remplirai l'enfer de génies et « d'hommes à la fois[3]. » Mais, de même qu'on ne reproche pas au plus laid des hommes de ne pas ressembler à Joseph, en beauté, et de même que Dieu excuse les hommes d'être de formes si diverses

[1] Contre laquelle il a pour réagir le sens commun (cf. p. 208) et les avertissements de la religion.

[2] Nous laissons en blanc le passage suivant, qui est très-corrompu : ينادى على لسان المالك مهلاً فيداك اوكتاد فوك نفخ.

[3] Koran, XI, 120.

qu'on n'en trouverait pas deux pareils, de même on ne reproche pas au pire des hommes de ne pas être comme Mahomet, le Prophète de Dieu (que Dieu le protége et le sauve!), dans sa conduite et sa manière d'agir[1]. Dieu excuse les hommes en cela, car leurs qualités et leurs caractères sont aussi variés que leurs formes et leurs natures, et ainsi que l'a dit le Prophète (le salut soit sur lui!), « Dieu a complétement achevé quatre choses : la forme, le caractère, la ration journalière et la vie future[2]. »

Et maintenant, comment se garder de ce dont il faut se garder? Nous répondons : Celui dont l'âme est noble a le caractère élevé, une nature excellente, une humeur docile. Lors donc qu'il médite d'accomplir une action contraire à sa nature, une action honteuse et vile qui n'a pas été décrétée à sa charge, parce qu'elle ne lui est pas conforme, et lorsqu'il y songe rarement, une des qualités de son âme l'emporte et le domine; il est sollicité et entraîné par un des motifs que lui fournit son imagi-

[1] Il suffit que cet homme agisse aussi bien qu'il est en son pouvoir.

[2] Sur cette tradition, cf. Salisbury, *loc. cit.*, p. 122 et suiv. En ce qui concerne la vie future, elle est bien prédestinée; mais, comme l'a expliqué plus haut 'Abd ar-Razzâq, il y a cette restriction que c'est l'homme qui se prépare la vie future. Dieu l'a prédestinée, en ce sens qu'il l'a prévue, parce qu'il savait quel usage chaque homme ferait de son libre arbitre. Il devait le savoir pour disposer d'avance tout ce qui était nécessaire à l'accomplissement de chaque acte; mais cela n'empêche nullement l'exercice du libre arbitre, puisque cela le suppose. Cette doctrine est celle de la prémotion physique, admise par les thomistes.

nation; il est ému par sa sensibilité et son indignation. Sa raison l'écarte de cette action, et l'esprit saint qui est en lui l'en éloigne et le retient[1], ainsi que Dieu, très-haut, l'a exposé, en parlant de Joseph (le salut soit sur lui!): «Elle le sollicita, et il l'aurait désirée s'il n'avait pas compris l'avertissement de son Seigneur[2].»

Lorsque l'homme est inférieur à cela, en fait de pureté d'aptitude, il ne peut être retenu que par la loi religieuse et civile, par les conseils et les réprimandes, etc., et il en a besoin.

Quand [au contraire] l'homme [supérieur] médite de faire une belle action, conforme à sa nature, il y trouve un excitant dans sa raison et dans son intelligence, un auxiliaire dans la faveur et la direction divines qui sont en lui. Il se dispose alors à accomplir cette action avec désir et passion, parce qu'elle lui est conforme, et rien ne l'en détourne ni ne l'en écarte.

Chez l'homme d'un caractère opposé, le besoin se fait sentir d'excitations et de stimulants venus du dehors. Ainsi, pour celui dont l'âme est basse, le caractère sordide, l'origine perverse, l'humeur intraitable, les choses se passent d'une manière inverse de celle que nous venons de décrire pour l'homme supérieur[3], suivant ces paroles du Très-

[1] Cet homme n'a donc qu'à écouter la voix de sa conscience.

[2] Koran, XII, 24. Il est ici question de la femme de Putiphar.

[3] C'est-à-dire que l'homme inférieur, loin de suivre sa nature, doit constamment réagir contre elle.

Haut, qui s'appliquent à Aboû Djahl[1] et à ses pareils : « Il leur est indifférent que tu les avertisses ou non, ils ne croient pas[2] », et ces autres : « Tu ne peux pas diriger qui il te plaît[3]. » En effet, chacun désire faire ce qui est compatible avec sa nature, ce qui lui est agréable et ce qui lui plaît, tout en sachant que le contraire est préférable et plus beau. C'est ainsi que le nègre préfère ses enfants, malgré leur laideur, à un jeune garçon turc, bien qu'il n'ignore pas que ce dernier est plus beau que les siens.

En ce qui concerne le bonheur et le malheur, nous allons l'exposer dans un chapitre, s'il plaît à Dieu.

CHAPITRE X.

DU BONHEUR ET DU MALHEUR.

Tu sais à présent ce qui vient d'être exposé, touchant la classification des aptitudes et la répartition des âmes en différents degrés. Apprends maintenant que chaque âme a un bonheur [spécial], en corrélation avec sa manière d'être intime, avec les faveurs que Dieu lui a accordées, et avec sa proximité de Dieu, bonheur qui est le terme extrême de la perfection que comporte sa nature. A l'opposé de cette perfection est le terme ex-

[1] Ennemi déclaré de Mahomet.

[2] Koran, II, 5; XXXVI, 9.

[3] *Ibid.* XXVIII, 56.

trême de l'imperfection dont elle est susceptible : c'est là son malheur spécial. Les bonheurs [respectifs] sont donc gradués suivant les aptitudes, et, [par conséquent,] la plus grande félicité appartient absolument aux plus excellentes aptitudes, aux perfections les plus nobles, à la plus noble des âmes qui est l'esprit du véritable pôle absolu[1], c'est-à-dire Mahomet (le salut soit sur lui!), ainsi que l'a déclaré le Très-Haut : « Nous avons élevé les prophètes au-dessus les uns des autres. . . . . Il a élevé les degrés de certains d'entre eux[2]. » Mahomet possède donc le degré le plus élevé des aptitudes, et la félicité suprême, dans l'autre vie. Au contraire, plus les aptitudes sont bornées, moindre est le bonheur, moindre aussi l'intervalle qui le sépare du dernier degré du malheur ou du bonheur [relatif] qui lui correspond.

Lorsque les aptitudes occupent un juste milieu entre les deux termes extrêmes, supérieur et inférieur, symbolisés par la *lumière* et les *ténèbres* et encore par la *divinité* et par l'*humanité*, les penchants de l'homme se trouvent à égale distance de la perfection et de l'imperfection désignées dans le Koran par les termes de *A'la 'iliyyina*[3] et de *Asfal Sâfilîna*[4]. C'est dans ce cas surtout qu'agissent puissamment dans un sens l'appel des prophètes, les obligations

[1] Cf. *Kitâb at-ta'rifât*, aux mots قطبية et قطب.

[2] Koran, II, 254.

[3] Koran, LXXXIII, 18.

[4] *Ibid.* XCV, 5.

religieuses, les répressions et les dispositions de la loi (toutes choses désignées dans le Koran par le terme d'*assistance divine*), et, dans le sens contraire, la désobéissance et la rébellion (appelées dans le Koran *abandon de Dieu*). Plus l'homme s'efforce dans l'une de ces deux directions, plus son penchant s'accroît. S'écarte-t-il du juste milieu pour tendre vers les degrés supérieurs, l'assistanee divine redouble en sa faveur, afin de le faire progresser sur l'échelle ascendante. Au contraire, penche-t-il vers les degrés inférieurs, c'est l'inverse qui arrive. A chaque pureté correspond une impureté, à toute chose limpide une chose trouble, à toute clarté une obscurité, à toute beauté une laideur. Toute chose a son contraire, comme Aboû Djahl et Mahomet, Pharaon et Moïse, Iblîs et Adam, et il n'y a pas d'autre moyen de connaître le pourquoi du bonheur des uns et du malheur des autres que de les considérer comme l'effet des aptitudes naturelles qui proviennent de l'émanation très-sainte primitive et de la science sublime et éternelle, ainsi que nous l'avons exposé en traitant de la possibilité, relativement à la beauté de l'ordre de l'univers.

Le bonheur se divise en deux parties : le bonheur mondain et le bonheur futur. Le bonheur mondain comprend également deux divisions : le bonheur corporel, c'est-à-dire le bien-être, la santé, la force, la bonne conformation des organes; et le bonheur extérieur, c'est-à-dire la possession des moyens

d'existence et de tout ce dont on a besoin dans ce genre.

Le bonheur futur est aussi divisé en deux parties : le bonheur intellectuel, provenant de ce qu'on possède les sciences et les vérités, et le bonheur moral, consistant en ce qu'on accomplit de bonnes œuvres et de belles actions. Et de même que la beauté du visage et du corps rentre dans la première catégorie du bonheur mondain, de même les belles qualités rentrent dans la première catégorie du bonheur futur. C'est d'après ces qualités que l'on énumère les différents degrés du bonheur. On demanda à l'émir des croyants[1] de décrire le savant; il le décrivit. Puis on lui dit : « Décris-nous l'ignorant. » Il répondit : « Je viens de le faire[2]. » Le bonheur et le malheur sont en raison de la science et de l'ignorance (et ils sont essentiellement inhérents aux hommes, cela dans l'éternité passée et future, à tout jamais), ou en raison des bonnes et des mauvaises actions, d'après lesquelles on reçoit sa rétribution, et sur lesquelles on mesure les récompenses et les châtiments. Dieu, très-haut, n'a-t-il pas dit : « C'est la récompense de ce qu'ils ont fait. . . . .; c'est la rétribution de ce qu'ils ont acquis[3]? » — Mais le malheur n'est pas éternel (sauf le bon plaisir de Dieu), et il admet des aggravations

[1] Probablement Ali.

[2] Il voulait dire que pour avoir la description de l'ignorant et de son état, il suffisait de prendre la contre-partie de celle du savant.

[3] Koran, *passim*.

et des allégements. On peut dire, toutefois, en général, que les péchés les plus nombreux et les plus graves sont la conséquence de l'ignorance, et que la plupart des vertus et les plus grandes sont la conséquence de la science. Ô mon Dieu! place-nous parmi les bienheureux que tu agrées, et non parmi les réprouvés que tu éloignes.

C'est d'ailleurs la raison qui est le point cardinal des obligations imposées à tous les hommes, quel que soit leur degré d'intelligence ou de stupidité. En effet, la raison est la commune mesure des êtres intelligents : j'entends par *raison* la quantité suffisante qu'ils en possèdent pour être désignés sous le nom d'êtres raisonnables. C'est pourquoi tous les hommes sont astreints aux mêmes devoirs, mais ne sont pas tous tenus légalement de connaître les fetwas, ni d'approfondir les sciences, suivant cette parole du Très-Haut : « Dieu n'impose à chaque âme que ce qu'elle peut supporter[1]. » Les progrès dans les sciences sont donc en dehors de la loi.

Quant aux œuvres, elles assurent à leur auteur un rang en proportion de ce qu'il a fait. Quiconque reste en deçà de la perfection à laquelle ses aptitudes lui permettaient d'atteindre, ou a commis des actions incompatibles avec elles, recevra un châtiment proportionnel à la distance à laquelle il sera resté en arrière. De même, tout homme, dont les œuvres sont inscrites au livre des comptes, qui sera

[1] Koran, II, 286.

parvenu au degré de bonheur auquel il lui était donné d'atteindre, et qui avait été décrété pour lui, sera un élu, quand bien même son bonheur futur serait humble et restreint, en comparaison de la félicité suprême. En effet, comme cet homme ne conçoit pas ce à quoi il ne peut atteindre, il n'en a pas le désir, et dès qu'il n'en a pas le désir, il ne souffre pas [d'en être privé].

Le Prophète a dit : « Tout ce qui a été décidé est fatal à un point de vue et possible à un autre point de vue. » Cela n'exclut donc pas la participation du libre arbitre.

Ce que nous venons d'exposer suffira à quiconque est assisté de Dieu. Quant à celui dont Dieu a rendu l'intelligence obtuse, en dire plus long ne le convaincrait pas. Notre recours est en Dieu, contre l'incapacité. C'est lui qui facilite les choses ardues, qui exauce les prières. C'est en lui qu'est notre confiance. Il est notre protecteur, et quelle belle protection !

FIN DU TRAITÉ DU DÉCRET ET DE L'ARRÊT, PAR LE SCHEIKH KAMÂL ED-DÎN 'ABD AR-RAZZÂQ, QUE DIEU LUI OCTROIE UNE AMPLE MISÉRICORDE !

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES.

EXPOSITION DE FOI. — GNOMES DU SAINT CONCILE.

(PAPYRUS DU MUSÉE DE TURIN.)

PAR M. EUGÈNE REVILLOUT.

Au commencement de ce siècle, l'illustre Zoega trouva dans un manuscrit copte du musée Borgia quelques fragments attribués au concile de Nicée. La méthode qu'il employait, dans tout le cours de son catalogue, n'était pas une méthode critique, puisqu'il ne faisait pas même de rapprochements. Le but qu'il se proposait était seulement de donner quelques échantillons, quelques *excerpta* des immenses richesses que contenait la belle collection qu'il décrivait. Cependant tout ce qui se rattache au concile de Nicée est jusqu'à présent si incomplet et si obscur, et les documents anciens qui peuvent nous arriver sur cette assemblée sont si précieux, que Zoega, tout en donnant aux actes coptes du concile une place d'honneur, se crut de plus obligé d'illustrer, par quelques notes et par quelques renvois, un texte si important. Il étudia surtout les souscriptions des évêques du saint concile, et nous devons dire que ceux qui, comme M. Charles Lenormant, lui ont succédé dans cette voie, ont dû s'en rapporter surtout

aux excellentes observations du savant égyptologue. Il donna aussi des traductions complètes de ces fragments, et c'est à l'aide de ces traductions généralement exactes qu'on a pu parler dans la suite, avec plus de détails, des documents qu'il avait publiés. Ces documents donnèrent lieu à de savantes études; mais ils étaient trop incomplets pour qu'on pût se former, de chacune des œuvres synodales dont on apercevait les restes, une idée précise et juste. Aujourd'hui nous avons le bonheur d'annoncer à l'Académie une précieuse trouvaille qui viendra ouvrir à nos recherches un horizon plus vaste. Depuis longtemps, après les papyrus coptes de Paris, d'Oxford, de Londres et de Boulak, je désirais voir ceux du musée de Turin, au sujet desquels le célèbre Amédée Peyron avait donné dans la préface de son dictionnaire copte quelques indications sommaires, fort imparfaites du reste et ne permettant pas d'en prévoir toute l'importance. Aussi ai-je été agréablement surpris en trouvant, entre autres choses précieuses, deux longs fragments dont la provenance d'après le copte était « le concile de Nicée, » ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ. Peyron n'en avait mentionné qu'un seul, et seulement par son titre. L'un d'eux se rapportait à la partie dogmatique ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ « au sujet de la foi orthodoxe. » Il renfermait en entier le symbole de Nicée suivi, comme dans Gélase, dans la version du concile d'Éphèse, etc., d'anathèmes et d'explications dont nous n'avions jusqu'ici qu'une portion seulement,

tant en copte qu'en grec. Notre texte vient compléter le deuxième fragment donné par Zoega, et, dans ce qu'il a de commun avec lui, il prouve irréfutablement qu'il faut repousser, pour cette partie des actes du moins, la supposition de M. Lenormant qui croyait y voir une composition primitivement égyptienne, bien que de très-peu postérieure au concile. Nous savons maintenant, par la comparaison des deux manuscrits, que nous avons là deux traductions coptes d'un original probablement grec, et c'est pour cela que ces traductions, identiques quant au fond, varient beaucoup quant à la forme et quant aux expressions synonymes qu'elles emploient. En ce qui concerne la partie tout à fait nouvelle de ce texte, elle est également digne d'attention. C'est ainsi que nous trouvons dans le symbole l'équivalent de πισΊεύομεν, à la place de πισΊεύω, et comme dans Gélase et la plupart des anciennes versions, après l'article du Saint-Esprit, il n'est fait mention de l'Église catholique et apostolique que quand celle-ci prononce par le concile ses anathèmes. Cette question intéresse encore beaucoup les chrétiens grecs, s'il faut en croire un récent travail de M. Baletta. Ailleurs c'est la doctrine qu'Eutychès devait plus tard emprunter à l'hérésiarque Apollinaire qui est condamnée et réfutée avec soin par avance dans la langue même qui sera employée dans la suite par les plus fervents monophysites.

Outre le *tome sur la Foi,* si nous pouvons nous exprimer ainsi, à la façon des Coptes, nous avons

rapporté aussi de Turin un second tome que les Coptes attribuent également à Nicée et qui est intitulé *les Gnomes du saint concile*. C'est un traité de morale et de conduite à l'usage des chrétiens. Zoega n'en possédait que le titre et la première page, et pourtant déjà M. Lenormant et les autres critiques en avaient admiré l'éloquence et la sublimité. Notre manuscrit est beaucoup plus étendu, et nous pensons que les nombreux feuillets qui suivent celui qu'avait publié Zoega ne feront qu'augmenter la bonne opinion que le monde scientifique avait conçue de ses auteurs d'après les premiers échantillons. Il y a dans ce livre des pages dignes de Job ou de saint Paul. Qui donc les a composées? Jusqu'ici il ne s'est présenté que deux opinions à ce sujet, et ces deux opinions seules semblent possibles. Ou bien, comme le pensent les Coptes, ces *gnomes* ont été rédigées par le concile même de Nicée, ou bien, comme l'a soutenu M. Lenormant, elles ont été écrites très-peu de temps après le concile dont on voulait mieux faire comprendre la doctrine et l'esprit. On peut alléguer, pour la première opinion, les témoignages de Gélase et des Pères. Gélase nous dit, dans l'histoire du concile de Nicée, qu'il avait eu entre les mains, dans sa jeunesse, un exemplaire complet des actes de ce concile et que ces actes formaient un livre considérable; il les avait étudiés longtemps, mais il avait dû renoncer à les confier à sa mémoire, ou à les copier en leur entier, à cause de leur immensité; il s'était borné à prendre des notes : arrivé

à l'âge mûr, malgré toutes ses recherches, il n'avait pu s'en procurer que des fragments.

En effet, l'œuvre de Nicée devait être immense, puisque ce concile a duré beaucoup plus longtemps que ceux d'Éphèse et de Chalcédoine, et que les actes officiels d'Éphèse et de Chalcédoine remplissent des in-folio. On comprend facilement comment ceux de Nicée ont dû nécessairement se perdre, à cause de leur volume même, lorsque les ariens s'acharnèrent à détruire tout ce qui rappelait la condamnation de leur doctrine.

En dehors des procès-verbaux des séances, les actes de Nicée se composaient, selon Gélase, de trois parties : la partie dogmatique, qui renfermait le symbole, les anathèmes, etc.; la partie disciplinaire, qui se résumait dans des canons dont vingt seulement nous sont parvenus sous une forme authentique; et la partie morale, qui contenait les règles de la vie chrétienne. Ces deux dernières furent faites à la demande expresse de Constantin, quand on eut défini la foi.

Les fragments retrouvés par Zoega et ceux de Turin donnent également l'idée d'une œuvre tripartite. Les papyrus de Turin renferment même les titres de deux de ces volumes : le Dogme, ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ; la Morale, ⲛⲉⲧⲛⲕⲱϣⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

Quant à la discipline, si le titre nous manque, nous avons du moins dans Zoega la version copte des premiers canons de Nicée, en tout conforme au

texte grec et à l'ancienne traduction latine. Mais quel était le nombre primitif de ces canons? C'est ce que personne ne peut dire. L'antiquité est en cela fort peu d'accord avec elle-même. Les uns, comme le sixième concile de Carthage, nous parlent de vingt canons; d'autres, de vingt-deux, comme Rufin (liv. I, chap. VI); d'autres, de soixante et dix chapitres, comme saint Athanase dans sa lettre à Marc, où il se plaint de voir brûler par les ariens ces soixante et dix chapitres du saint concile; d'autres enfin, d'un nombre de livres encore plus grand. D'un autre côté, on ne retrouve plus, dans ce qui nous reste du concile, aucun des passages cités par Eusèbe (livre III de la *Vie de Constantin*), saint Athanase (*Epist. ad Syn. Arimin.*), saint Ambroise (*Epist. ad Vercell.*), saint Jérôme (épître III), saint Augustin (épître CXVIII), le troisième concile de Carthage (ch. XLVIII), le sixième concile de Carthage (ch. III), le pape Jules (*Épître aux Orientaux*), Atticus (à la fin du concile de Chalcédoine), Sozomène (liv. III, ch. XIX), etc.

On voit par là combien sont incertaines et vagues les notions que nous avons sur le concile de Nicée. C'est à un tel point que les différents éditeurs des conciles se sont crus obligés de joindre dans leur publication, aux quelques canons latins qui se retrouvent également en grec et en copte, et dont l'authenticité n'est pas douteuse, une foule d'autres règles ou matériaux de diverse nature que l'arabe leur a fournis avec sa prolixité habituelle. Dans tous

les cas, les documents coptes que nous apportons leur sont de beaucoup supérieurs de toute manière. M. Lenormant a déjà reconnu, d'après les parties qu'il en avait entre les mains, qu'on ne peut y voir une compilation vulgaire, mais bien une œuvre contemporaine, accomplie sans doute par une autorité hiérarchique compétente. Mais cette autorité était-elle le concile lui-même? C'est ce dont M. Lenormant doutait, et il attribuait la rédaction de nos actes à saint Athanase ou à quelque autre des Pères. Je ne me crois point encore aujourd'hui autorisé à formuler sur cette question une opinion, qui ne me semblerait point assez motivée.

J'ai tenu tout d'abord à en fournir les premiers éléments : le texte, dans ce qu'il a d'indubitable. Mais il reste encore dans la collection, que j'ai rapidement dépouillée, plusieurs pages volantes dont la provenance ne m'a, jusqu'ici, point paru certaine. Il reste en outre, dans les feuillets que je publie, plusieurs lacunes dont la restitution complète demanderait un nouvel examen des papyrus eux-mêmes. Je compte aller le faire prochainement à Turin; et peut-être pourrai-je alors trouver des preuves évidentes pour me former une conviction. Enfin le texte, au point de vue grammatical, philologique, et à proprement parler copte, mérite une étude approfondie dont je compte publier bientôt les résultats.

Ce qui, dès à présent, ne me laisse aucun doute, c'est que, d'après l'âge du manuscrit dont j'ai tiré

ces actes, ils ne peuvent être de beaucoup postérieurs au concile.

La collection des papyrus de Turin forme en effet une bibliothèque entière, et je m'assurai d'abord que cette bibliothèque était une dans son origine, une dans la date des documents qu'elle contenait. Rien dans ces manuscrits sur papyrus, si nombreux que Peyron, comme désespérant de les parcourir en entier, n'en indiqua qu'en partie les titres, et encore peu exactement, dans la préface de son dictionnaire, rien, dis-je, ne paraît postérieur aux premières années du pontificat de saint Cyrille. Ce patriarche, dont les œuvres remplissent tout l'Orient, ou plutôt tout l'univers chrétien, ne figure, comme du reste ses contemporains les plus illustres, que peu ou point dans nos papyrus. Son oncle au contraire, Théophile, ce belliqueux archevêque d'Alexandrie, si célèbre dans son temps, mais surtout connu jusqu'ici des modernes par les échos lointains de ses disputes avec saint Jean Chrysostome, se trouve représenté d'une façon inattendue par plusieurs sermons : ils nous permettent de comparer sa science théologique bien connue avec son éloquence beaucoup plus contestable, différence à laquelle peut-être on doit attribuer la disparition générale des œuvres de cet ardent archevêque, dès qu'on ne se fit plus un devoir de les copier, comme en Égypte, de son vivant. C'est pour cela qu'en général Théophile n'a point, dans ces documents, la qualification de ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ, que nous pourrions

traduire par *feu*, et qui s'appliquait à tous les morts chrétiens, car il était encore en vie quand on transcrivit ses écrits ainsi que ceux de son adversaire, Jean de Constantinople, et c'est cette considération qui empêchait les copistes de donner à celui-ci le surnom de *Bouche d'Or*. Cependant on trouve ces mots ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲟⲥ concurremment avec d'autres appellations telles que celle-ci : « l'archevêque ⲡⲁⲣⲭⲏⲥⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ » dans un papyrus de Turin (une vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje), qui renferme sur Théophile les renseignements les plus curieux. Sans doute ce patriarche était mort depuis peu. Son successeur et neveu, Cyrille, n'avait point eu le temps de faire oublier le destructeur du Sérapéum et des temples de l'ancienne Égypte.

C'est aussi au souvenir de Théophile que se rattache l'origine de la bibliothèque qui se trouve maintenant à Turin, ou plutôt l'origine même du lieu saint qui l'avait primitivement reçue.

En tête de la masse de ces papyrus, sur le sermon même que Théophile avait fait sur saint Jean-Baptiste, nous avons trouvé un feuillet contenant un acte des plus intéressants pour nous. Cet acte est conçu en ces termes :

.....ⲙⲡⲉ ⲡⲉⲣⲏⲧ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ ⲥϩⲓⲙⲉ ϥⲓⲡⲉϥ̄
(ⲣⲟ)ⲟⲩϣ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲛⲉⲩ ⲣⲁⲛ
.....ⲧⲁⲁϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ
.(ï)ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛ̄...ⲛ ϩⲁ ⲡⲟⲩ

(ϫⲁⲓ̈) ⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ (ⲛ̄)ϩⲁⲓ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥ ϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥ ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲁ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲕⲗⲏ ..... ⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲏⲓ̈ ⲧⲏⲣϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲙⲟⲩ ⲛ̄ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲙⲛ̄ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ. ϩⲁⲙⲏⲛ.

« ...donation votive dont une telle femme a pris soin. Le Seigneur Dieu connaît leurs noms. Elle a remis ceci dans ce lieu de saint Jean-Baptiste[1] ici pour le salut de son âme et de son défunt mari, de ses fils et de tous ses gens, selon leurs noms, afin que Dieu et saint Jean-Baptiste les bénissent, ainsi que leur héritage et toute leur maison, selon la bénédiction d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. En paix. Amen. »

Nous avons certainement affaire à une donation, probablement des livres qui composent notre bibliothèque, faite, d'après le vœu de son mari, par une riche veuve égyptienne de Thébaïde. Le lieu qui reçut la donation est appelé *le lieu de saint Jean-Baptiste*. Or, si nous consultons dans Zoega (p. 262 et suiv.) la chronique copte de l'église d'Alexandrie, nous voyons que c'est Théophile même qui a bâti l'église et le couvent que notre texte appelle ainsi. En voici l'origine, suivant cette chronique :

---

[1] On donnait généralement le nom de lieu de tel ou tel saint aux églises ou *martyria* qui renferment le corps d'un saint en totalité ou en très-grande partie.

Du temps de Julien l'Apostat, les juifs qu'on avait autorisés à reconstruire le temple de Jérusalem se croyaient tout permis dans la ville sainte, et ils se livrèrent bientôt aux plus cruelles violences envers les chrétiens et leurs églises. Dans une de celles-ci, qui fut livrée aux flammes, se trouvait le tombeau de saint Jean-Baptiste. Les chrétiens parvinrent à sauver, à prix d'or, les reliques qui avaient échappé à l'incendie, et ils les envoyèrent à l'illustre défenseur de la foi, saint Athanase[1]. Celui-ci, en attendant un temps meilleur, les fit d'abord cacher dans le baptistère de son église métropolitaine de Saint-Marc; mais il se proposait dès lors, dit la chronique, de faire bâtir dans un jardin, qu'il tenait de sa famille, un sanctuaire plus digne du précurseur de Jésus-Christ. Il mourut avant d'avoir pu accomplir son projet; mais Théophile, qui le lui avait souvent entendu exprimer, résolut de le mettre à exécution. Le jardin de saint Athanase se trouvait dans un quartier presque complétement dévasté, peut-être par Théophile, l'ancien quartier d'Hermès, situé dans la partie méridionale de la ville, près d'une plaine

---

[1] Les documents grecs sont parfaitement d'accord avec la chronique copte, tant sur la translation des reliques de saint Jean-Baptiste du temps de Julien et de saint Athanase que sur la construction à Alexandrie, sous le pontificat de Théophile, du sanctuaire, *martyrium* ou *τόπος* qui portait son nom. On y trouve en outre un détail complémentaire intéressant. Suivant eux, ce serait après la destruction du Sérapéum et dans les environs de ses ruines que le nouveau sanctuaire aurait été construit. (Voir Ruff. 11, 27, 28. Sent.)

déserte et immonde, d'autant plus immonde, sans doute, qu'elle avait servi autrefois aux panégyries du vieux culte. C'était là que quelques années auparavant, alors sans doute que cette partie de la ville était moins triste, saint Athanase avait coutume de réunir les principaux notables et les prêtres de la ville pour dîner avec lui. Maintenant tout avait changé de face, et il fallait du moins donner un peu de vie à ces ruines et sanctifier ces lieux, que la présence des sanctuaires païens avait longtemps souillés. Peu de temps auparavant, Théophile avait voulu ainsi purifier la vieille ville païenne de Canope, et il avait envoyé dans ses temples un certain nombre de moines de Palestine que l'obstination des païens avait bientôt obligés à la retraite. Il avisa alors les moines de Tabenne, dont la robuste énergie eut bientôt mis à la raison les plus réfractaires. Théophile fut si enchanté de leurs succès qu'il en fit venir à Alexandrie même, et en reçut une partie dans son palais et à sa table. C'est donc encore à ces moines de la Thébaïde qu'il destina les jardins d'Athanase, et il leur fit bâtir, avec l'or des temples païens, une magnifique église et un couvent. On y transporta ensuite, en grande cérémonie, les reliques de saint Jean-Baptiste, et Théophile fit à cette occasion un discours que mentionne la chronique copte, et dont, comme nous l'avons dit plus haut, nous avons trouvé une copie complète dans les papyrus de Turin.

Telle est l'origine du lieu de saint Jean-Baptiste

auquel une pieuse femme thébaine devait, peu après, faire hommage de toute une bibliothèque. Cette bibliothèque nous est parvenue, et naturellement elle ne contient que des documents antérieurs à cette époque. Tous sont écrits sur papyrus, au lieu de parchemin, dont l'usage devient plus tard général, pour les livres du moins.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur le nombre très-grand des ouvrages qui se trouvent dans cette collection. Mais nous devons remarquer que l'un d'eux porte une date copte de plusieurs années antérieures à la réunion du concile d'Éphèse qui rendit illustre saint Cyrille.

On nous pardonnera cette longue digression, qui était nécessaire pour établir l'ancienneté des actes coptes de ce concile.

Maintenant nous avons fini notre tâche actuelle, car nous avons donné les premiers éléments d'une question que nous traiterons bientôt avec tout le soin qu'elle mérite, ou du moins dont nous sommes capable.

Nous nous sommes attaché à rendre dans notre traduction jusqu'aux moindres fragments de la partie dogmatique, car chacun des mots y possède sa raison d'être indépendante.

La partie morale, celle des gnomes, toute différente par son objet et par sa forme, offre dans les phrases comme dans les pensées un parallélisme soutenu, qui donne au style une grandeur remarquable et une véritable poésie. Aussi, quand par suite de la-

cunes trop étendues ce parallélisme cesse d'être distinct à nos yeux, sans rien retrancher du texte copte, nous omettons la traduction de ce qui n'apparaît plus qu'isolé de l'ensemble.

PREMIER FRAGMENT.

Ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ.

Ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲟϫ.

(P. ρ̄κ̄). Ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲑⲁⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ. Ⲧⲛ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ. ⲡⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ. Ⲁⲩⲱ ⲟⲩϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲓ̄ⲥ̄ (ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄) ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ. ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲛ. ⲟⲩϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ (*sic*) ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. Ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ[1].

[1] Zoega possède à la page 246 une partie de ce document à partir de cet endroit. Nous en indiquerons les variantes.

ⲛⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧ ϩⲓϫⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ. Ⲡⲁï[1] (p. ⲣ̄ⲕ̄ⲁ̄) ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ̄ ⲁⲛⲟⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁï ⲁϥ ⲉï ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲁϥ ⲣ̄ ⲥⲁⲣⲝ. ⲁϥ ϣⲡ̄ϩⲓⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁï ⲉⲙⲡⲏⲩⲉ[2]. ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. Ⲁⲩⲱ[3] ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ.

Ⲛⲁï[4] ⲇⲉ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ⲕⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ (ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ) ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲩⲙⲁⲥⲧϥ̄ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ

---

[1] Zoega lit : ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲟⲩϫⲁï ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲁϥ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ, ⲁϥ ϣⲡ̄ϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥ ⲙⲟⲩ, ⲁϥ ⲧⲱⲟⲩⲛ. . . . .

[2] Zoega ajoute : ⲁϥ ϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ ⲧⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ, et il continue : ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ⲟⲛ̄ϩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧ ⲙⲟⲟⲩⲧ.

[3] Zoega a ici la formule plus complète : ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. Dans Gélase on lit simplement : « et au Saint-Esprit. »

[4] Zoega a ici : ⲛⲉⲧ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲩ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉϣⲏⲣⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲡⲟϥ.

ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄[1] ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄(ⲥ)ⲉ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ[2]. ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲕⲉ ⲟⲩⲥⲓⲁ[3]. ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ϣⲁϥ ⲡⲱⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲓⲃⲉ. ⲛ(ⲁⲓ̈)[4] ⲥⲉⲁ (*sic*) ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈ (p. ⲣⲕⲃ) ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲧⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϩⲓⲧⲛ̄

---

[1] Zoega a : ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ.

[2] *Adde :* ⲏ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲕⲉ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.

[3] Zoega a ici simplement : ⲏ̄ ϫⲉ. Mais à la suite d'un *credo* analogue à la page 242 on lit à l'endroit correspondant : ⲉⲩϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ.....

[4] Zoega a la variante : ⲡⲉⲧ ϫⲱ ϭⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ ⲙⲓⲛⲉ ⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲱⲣϫ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. Ⲧⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛ̄ⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲁⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲥ. ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ̄ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲉ ⲙⲛ̄ⲧϣⲙⲏⲛ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ.

ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. Ⲉⲁⲩⲥⲙ̄ⲛ̄ⲧⲥ ⲡⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲉⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩ ⲉⲓⲙⲉ ⲉ̄ⲛⲉϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲟ̄ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̄ ⲉⲧⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧϣⲙ̄ⲧ ϣⲉⲙⲛ̄ⲧ ϣⲙⲏⲛ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲩ ⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲉ.

.... ⲇⲉ[1] ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲣ̄ ϣⲣ̄ⲡ ⲥⲙⲛ̄ⲧⲥ. ⲧⲛ̄ ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉⲗⲗⲓⲟⲥ ⲧⲁⲓ̈ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ[2] ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ ⲙ̄ⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲛ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ. ϥⲥⲟⲣⲙ̄[3] ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ[4]

---

[1] Ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ... est rendu dans Zoega par son équivalent ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

[2] On lit dans Zoega : ⲧⲛ̄ ⲥⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ.

[3] Zoega : ⲉⲧ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉ ⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϫⲉ ⲟⲩ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ.

[4] Zoega : Ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉⲡⲗⲁⲛⲁ ⲉⲩ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̄ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ, ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̄ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ, ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲉⲩ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ, ⲉϥⲟ̄ⲛ̄ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ.

ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ ϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ. ϩⲱⲥⲇⲉ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ (p. ⲣ̄ⲕ̄ⲅ̄) ⲛ̄ⲣⲁⲛ. Ⲛⲁⲓ̈[1] ⲉϩⲉⲛ ϣⲙ̄ⲙⲟ̄ ⲛⲉ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. Ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲧⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ[2] ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ, ⲟⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. Ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲧⲛ̄[3] ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄(ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ) ⲙ̄ⲫⲟⲧⲓⲛⲟⲥ. ⲧⲁⲓ̈[4] ⲉⲧϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ϣⲱⲡⲉ

---

[1] Zoega : Ⲛⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲉⲩ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϩⲛ̄ ϣⲙ̄ⲙⲟ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ.

[2] Ici la version de Turin est de beaucoup la moins prolixe. Voici la version plus complète de Zoega, qui, pour le commencement de la phrase, n'offre avec la nôtre que des variantes de traduction mais non de sens : ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲟⲩ ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

[3] Zoega a : ⲧⲛ̄ ⲥⲧⲟ̄ ⲉⲃⲟⲗ.

[4] Zoega : ⲧⲉⲧ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲁⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ.

ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ. ⲉⲛⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙ̄ⲡⲁ̈ⲓ. ⲁⲗⲗⲁ[1] ⲉⲁⲩ ϣⲣ̄ⲡ ϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩ̄ⲛ̄ ⲛ̄ ϣⲣ̄ⲡ ⲛ̄ⲧⲁϣ ϩ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲩϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣ(ⲱ)ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲡⲓⲥⲁ (ⲟ)ⲩⲁⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄-ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲛⲁ̈ⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲩⲟ̄ ⲛ̄ϣⲙ̄ⲙⲟ̂ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲡϣⲏⲣⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ. ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥ ϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ.......[2]

....

(p. ⲣ̄ⲕ̄ⲇ̄) ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉϥ ϣⲟⲟⲡ ⲉϫⲛ̄ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ... ⲉⲡϩⲁⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ⲙⲟ(ⲩ)ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲉⲓⲱⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩ ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲏ. ⲁⲗⲗⲁ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛ ϣⲣ̄ⲡϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩ ϫⲡⲟϥ ⲛⲉϥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲱⲧ. Ⲁⲩⲱ ⲛⲁ̈ⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲛ ϫⲱⲙ̄-

---

[1] Zoega : ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉϥ ϫⲱⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ : ⲁⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲉⲛ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ, ⲛ̄ⲧⲁϥ ϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ, ⲡⲉϫⲁⲩ, ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϫⲡⲟϥ. . . . Ici finit le fragment de manuscrit que reproduit Zoega.

[2] Ici manque une demi-colonne presque entièrement indéchiffrable.

ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡϣⲏⲣⲉ. Ⲉⲧⲃⲉ ⲡ(ⲉ)
ⲡⲛⲁ ⲇⲉ ⲛ̅ϩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲙ̅ⲡ(ⲓⲥ)-
ⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲣ̅ⲕ̅ⲉ̅) ⲟⲩ
ⲡ(ⲛ̅ⲁ̅) ⲛ̅ ϩⲁⲅⲓⲟⲛ. ⲟⲩ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ.
ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ. ⲟⲩ ⲁⲧ ⲥⲟⲛⲧ̅ϥ̅. ⲟⲩ ⲁⲧⲡ̅-
ⲣⲁⲧ̅ϥ̅. ⲉⲁϥ ϣⲁϫⲉ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲡⲣⲟ-
ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲉⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲉϫ̅ⲙ̅ ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ. Ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ
ⲙ̅ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓ ϩⲉ. ⲧ̅ⲙ̅ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲁϥ
ϫⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲓ̈ⲣⲉϥϫⲡⲉ-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ.
ⲛ̅ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̅ⲣⲱⲙⲉ. ⲙⲉⲅⲉ-
ⲛⲟⲓⲧⲟⲟ̅. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲃⲟⲗϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ.
ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ. ⲁϥ
ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲛⲁ-
ⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲁⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩ-
ϭⲓⲛⲙⲉⲉⲩⲉ ⲁⲛ. Ⲛⲧⲉⲓ̈ ϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥ ⲉⲓ ⲉⲛⲉ (*sic*)
ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩ̅ⲛ̅ ⲟⲩϫⲱⲕ....... (p. ⲣ̅ⲕ̅ⲋ̅)
ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ϣⲉⲡⲙ̅ⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩ ⲥⲟ-
ϣ̅ϥ̅ (*sic*)[1]. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ⲧⲱⲟⲩⲛ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲙⲉϩ
ϣⲟⲙ̅ⲛ̅ⲧ ⲛ̅ϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁⲩϫⲓⲧ̅ϥ̅ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉⲧⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ ϩⲙⲟⲟⲥ ⲛ̅ⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ
ⲙ̅ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲁϥ ⲣ̅ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥ

[1] Mot déformé, lire ⲁⲩⲁϣϥ; *adde* ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̅ϥ̅.

ϫⲓⲧϥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲉⲧⲟⲛϩ ⲙⲛ ⲛⲉⲧ ⲙⲟⲟⲩⲧ. . . . .

ⲉⲣⲉⲧⲉ ⲅⲣⲁⲫⲏ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϩⲛ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲉⲓϣ. ⲛⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲥⲱⲛⲧ ⲛⲉⲩ ⲛⲁⲧⲁϩⲟ̄ ⲙⲛ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲛⲓ ⲁϣⲏ ⲙⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧ ϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩ ⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ ⲡϩⲱⲃ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ ϭⲓ ⲡⲉϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲁⲣⲝ.

Ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲧⲛ ⲁⲛ(ⲁ)ⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲧⲉ ⲛⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲛ ⲛ[1] . . . .

TRADUCTION.

CONCILE DE NICÉE.

SUR LA FOI ORTHODOXE.

« Foi établie à Nicée par le saint concile : Nous

[1] De nouveaux fragments découverts par nous, tant à Turin qu'à Naples, nous ont enfin conduit à une identification certaine de ce texte dogmatique. Pour en dire quelques mots, nous supprimons trois notes. Nous possédons ici les actes du fameux concile général tenu par saint Athanase et d'autres confesseurs de diverses provinces à Alexandrie, en 362, au moment où Julien venait de permettre le retour des évêques exilés par les Ariens en Thébaïde. Ce concile avait pour objet « de confirmer les dogmes de l'Église, » dit Socrate; « de confirmer les décisions du concile de Nicée, » dit Sozomène; et plus loin ce dernier ajoute en parlant des actes « les évêques de diverses villes, réunis à Alexandrie avec Athanase et Eusèbe, confirment les décrets du concile de Nicée. » Mais après les persécutions ariennes,

croyons en un Dieu unique, le Père tout-puissant, créateur des choses que nous voyons et de celles que nous ne voyons pas, et en un Seigneur Jésus-Christ fils de Dieu engendré comme Fils unique, du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, qui a été engendré et non créé, consubstantiel à son père, par qui sont toutes choses, celles qui (sont) dans les cieux et celles qui (sont) sur la terre, qui à cause de nous, hommes, et à cause de notre salut est descendu, s'est fait chair, a souffert, est mort et est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux d'où il viendra juger les vivants et les morts, et au Saint-Esprit.

« Ceux qui disent qu'il fut un temps où le Fils était,

---

pour confirmer les décrets de Nicée, il fallait d'abord les rétablir. C'est pourquoi d'une part le symbole, identique au grec et qui s'arrête aux mots *les anathématise*, d'une autre part la liste des évêques souscripteurs, ailleurs les canons authentiques sont séparément reproduits avec cette mention *concile de Nicée*. Là ne s'arrêta pas la tâche du concile. Les historiens grecs, concordant avec nos fragments, nous apprennent notamment que ce fut lui qui définit expressément la Trinité dans ses trois personnes distinctes ne faisant qu'un, la divinité, la consubstantialité du Saint-Esprit. Le premier aussi il établit dogmatiquement que le Christ en s'incarnant prit non-seulement un corps, mais une âme humaine, et fut homme parfait en même temps que vrai Dieu. Ce concile étant regardé comme un concile universel, on en fit part aux diverses églises. La réponse de l'église d'Antioche est dans les œuvres de saint Athanase après la lettre synodale d'envoi. Nous l'avons retrouvée en copte à la suite de nos actes, ainsi que d'autres adhésions, entre autres celle de Rufin ou Rufinien, auquel Athanase avait écrit durant le concile, comme nous le savons par ses œuvres grecques.

et un temps où il n'était pas, parce qu'il n'était pas avant d'être engendré, ou qu'il fut (tiré) du néant ou d'une autre essence, disant du fils de Dieu qu'il est muable ou altérable, ceux-là, l'Église catholique et apostolique les anathématise ». — en dehors de cette foi sainte qui a été établie à Nicée par nos Pères : qu'ils ont établie pour être une lumière pour les fidèles, afin qu'ils connaissent les paroles qui ont été confessées par les évêques, au nombre de plus de trois cent dix-huit, ou plutôt par le concile de l'Univers.

En conséquence de la foi qui fut tout d'abord établie, nous anathématisons la foi de Sabellius qui dit que le même est Père, et Fils et Saint-Esprit. Car il s'égare en disant que le Père est le Fils et que le Fils est le Père, et pareillement l'Esprit-Saint, en sorte que ces trois noms ne font qu'une seule personne. Ces choses sont étrangères à la foi. Car le Père, nous le reconnaissons comme Père, et le Fils comme Fils, et l'Esprit-Saint comme Esprit-Saint, bien que les trois n'aient qu'une seule royauté, une seule essence.

Nous anathématisons aussi la foi de Photin, qui dit que le Christ fut seulement de Marie et qu'il n'était pas avant cela, mais qu'on en a parlé d'avance prophétiquement dans l'Écriture sainte, disant aussi qu'il a pris l'être de Marie, seulement (en ce monde, même) quant à sa divinité.

Nous reconnaissons ces choses pour étrangères à la foi. Car le Fils est avec son Père en tous temps, et

quand il fut engendré il était, et il était avec le Père . . . .

. . . .

il est impossible que le Père soit sans fils pendant un temps et qu'à la fin on l'appelle Père par une sorte d'accroissement; mais est le Père, Père en tout temps, comme nous l'avons déjà dit; (le fils) n'est pas un associé, mais quand il fut engendré, il était et il était avec le Père.

Et ces choses, nous les disons au sujet du Père et au sujet du Fils. Quant à l'Esprit-Saint, telle est la manière dont nous croyons : c'est un esprit divin, un esprit saint, un esprit parfait, un incréé, inaccessible, qui a parlé par la loi, les prophètes et les apôtres, qui est descendu sur le Jourdain. Au sujet de l'humanité du Fils, nous croyons qu'il a reçu un homme parfait de Marie qui a conçu Dieu du Saint-Esprit, non du sperme de l'homme, à Dieu ne plaise! mais du Saint-Esprit, selon la manière dont il est écrit dans l'Évangile. Il a porté, en vérité, une âme et un corps, et non en apparence ni par appréciation (mensongère); car il est venu dans les choses essentielles à l'homme en perfection. . . . .

. . . .

et il a souffert, et il a été (crucifié, et il est mort), et il a été enseveli, et il est ressuscité le troisième jour, et il est monté au ciel, et il est assis à la droite du Père, ayant divinisé l'homme qu'il portait au ciel (*son humanité*), et il viendra juger les vivants et les morts . . . . (ceux qui interprètent)

quand l'Écriture parle de lui dans les prophéties, comme si c'étaient des paroles regardant une créature, n'ont point saisi la multitude des témoignages. Mais elle parle du Fils de Dieu parfait, et établit ce qui doit faire entendre la perfection de son incarnation.

Nous anathématisons aussi ceux qui ne confessent pas. . . . .

SECOND FRAGMENT.

(ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲁⲓⲁ[1].)

ⲚⲈ ⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄[2] ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. Ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[3] ⲙ̄ⲡⲧ̄ϥ ϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲛ ϩⲁⲏ̀ ϣⲟⲟⲡ[4] ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧ

---

[1] Ce titre ne se trouve que dans le manuscrit de la Propagande, publié par Zoega, page 248 de son *Catalogue*.

[2] Zoega lit : ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. — ⲡϫⲟⲉⲓⲥ est d'une autre main, il remplace un mot qui a été gratté et qui était ⲟⲩ ⲁⲅⲁ-ⲑⲟⲥ.

[3] Zoega lit : ⲉⲧⲉ.

[4] Zoega lit : ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ. ⲁⲩⲱ ⲡϫⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲧⲉⲣϥ[1]. ⲙⲛ̄ (p. ⲛ̄ⲑ) ⲕⲧⲓⲥⲙⲁ ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥⲥⲱⲛⲧ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲙⲙⲛ̄[2] ⲡⲉⲧⲟ̄ⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥ ϩⲃⲏⲩⲉ. ⲁϥϯ[3] ⲟⲩ ⲁⲩⲇⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϊ[4] ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲑⲙ̄ⲥⲟⲟⲩ ϩⲁⲧⲙ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲁⲥ ϫⲁⲥⲧⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ϩⲉⲛ ⲕⲟⲟⲩ[5] ⲇⲉ ⲁⲥϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲛ̄ⲧ ⲗⲁⲁⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ. ⲛ̄ⲕⲉⲇⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ϩⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲫⲩⲥⲓⲥ. ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲛ̄ⲕⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲁⲥϣⲣⲡ̄[6] ϫⲁⲥⲧⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲩ ⲁⲣⲉⲥⲕⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲉⲩϩⲏⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲧⲁⲉⲓⲟ. ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ

[1] ⲡⲧⲉⲣϥ est une correction faite par une main inhabile et remplace plusieurs mots grattés.

[2] Zoega lit : ⲙⲛ.

[3] Zoega lit : ⲁϥϯ ⲛⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲝⲟⲩⲥⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ.

[4] Zoega lit : ⲛⲉ.

[5] Zoega lit : ⲕⲟⲟⲩⲉ.

[6] Zoega lit : ⲁⲥ ϫⲁⲥⲧⲟⲩ.

ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲣ̄ⲭⲣⲉⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄[1] ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ⲥⲟⲛⲧⲟⲩ. ⲡⲧⲏⲣϥ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϥⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲛⲉϥ ⲥⲛ̄ⲧ[2] ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϥ ϭⲱ ⲉϥ ⲟⲩⲟϫ. ⲉⲩ ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ (*sic*) ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉϥ ⲟⲩⲱϣ[3]. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲥⲛ̄ⲧ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄ⲙ̄[4]......... ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ. ⲛ̄(ⲥⲱⲛ)ⲧ̄ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲝ̄) ⲡ̄ϥ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲡⲉⲧ[5] ⲁⲩⲝⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (ⲙⲉ) ⲛ̄ⲛⲉⲧ(ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄)ⲥⲱϥ[6]. ⲛⲉⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ ⲥⲉ[7] ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲩ ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ[8] ϩⲛ̄ ⲛⲉϥ ϩⲃⲏⲩⲉ. ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉϩⲟⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲕⲟⲟⲩ[9] ϫⲉ ⲇⲁⲓⲙⲱⲛ.

---

[1] Zoega lit : ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

[2] Zoega lit : ⲙ̄ⲛⲉϥ ϣⲁⲁⲧ, qui a ici le même sens.

[3] Zoega lit : ⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉϥ ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥ ⲟⲩⲱϣ.

[4] Ligne grattée, suivie du mot ⲙⲛ qu'on a oublié d'effacer avant ⲡⲉϥ ϣⲏⲣⲉ.

[5] Ces mots : ⲡ̄ϥ ⲡⲛ̄ⲁ ⲡⲉⲧ ont été ajoutés après coup par une autre main. Zoega a : ⲡⲉϥ ⲡⲛⲁ ⲁⲩⲝⲁⲛⲉ.

[6] Rature et lacune d'une ligne.

[7] ⲤⲈ manque dans Zoega.

[8] Zoega lit : ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ, qui est meilleur.

[9] Zoega lit : ϩⲛ̄ ⲕⲟⲟⲩⲉ.

Ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣϥ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲛⲁϫⲓ ⲥⲙⲏ ⲉⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ. ⲡⲁï ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁϣⲟⲣⲡ̄ϥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥϣⲟⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϥ ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲉⲡⲉϥⲟⲩϫⲁï[1] ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲡⲉⲧ ⲡⲏⲧ ⲅⲁⲣ[2] ⲉⲣⲁⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩ ⲃⲟⲏⲑⲓⲁ. ϣⲟⲣⲡ̄ⲕ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲥⲁ (sic) ⲧⲉⲕⲧⲉⲭⲛⲏ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲛⲉ ϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲕϭⲓϫ. ⲡⲉⲧ ϣⲱⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉϥ ⲧⲉⲭⲛⲏ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲏï ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛⲧⲁⲧϩⲟⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲏï ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲕⲁⲛ ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ[3]. (ⲏ̄) ⲉⲕⲙⲟⲟϣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ ⲛⲁⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ[4] ⲁⲛ ⲡⲉ[5]. ⲟⲩ̄ ⲡⲉⲧ ϥⲓⲱⲡ ⲉϩⲉⲛ(ⲙ)ⲏⲥⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϥⲥⲟⲧⲛ̄ ⲉⲡⲁï ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥ ⲏï. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϫⲉ. . . . . . . .ⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ (ⲙⲁ)ⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲣⲓⲙⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉϥⲛⲟⲃⲉ. ⲟⲩ ⲕⲟⲩï ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲁϩⲉ ϩⲓϫⲙ̄ ⲡ(ⲕⲁϩ). (p. ⲝ̄ⲁ̄) ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ

---

[1] Zoega lit : ⲉⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁï ⲙⲁⲩⲁⲁϥ.

[2] Zoega n'a pas le ⲅⲁⲣ.

[3] Zoega lit : ⲕⲁⲛ ⲉⲕ ϣⲁⲛ ⲉⲣϩⲱⲃ.

[4] C'est ici que se termine le fragment de manuscrit correspondant que possédait Zoega. Depuis cet endroit, tout ce que nous donnons est donc complétement inédit.

[5] Trois lignes ont été effacées, puis récrites.

ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲣ̄ϩⲏⲃⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲛ ⲛⲟⲃⲉ. ⲡϩⲱⲃ
ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϩⲓ ⲥⲟⲡⲥ
ⲡⲉⲧ ϣⲁϫⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲉⲩ-
ⲱϣ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ϫⲉ
ⲁⲕⲃⲱⲕ ⲉⲡⲏ̈ⲓ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲙ(ⲁ)ⲩ ⲛ̄ⲅ ⲥⲱϣϥ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲛ
ⲙ̄ⲛ ⲗⲁⲁⲩ[1]..... ⲧⲉϥ ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ̀ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ
ⲉϩⲟⲩⲟ̂ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧ ⲧⲁϣⲟ
ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲧⲓⲙⲱⲣⲓⲁ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ̄
ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧ ϭⲱϣⲧ̄
ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲧⲁϣⲟ ⲛⲁϥ
ⲛ̄ⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲉⲧ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄-
ⲙⲟⲥ ⲉⲡ(ⲏ̈ⲓ) ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲟⲩ ⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ ⲡⲉ-
ⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈̀. ⲧⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲛⲁ
ⲥⲱⲣⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϯⲛⲟⲩⲃ
ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲧⲉⲧ ⲟⲩⲱⲛϩ̄
ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ̀ ⲟⲩⲣⲉϥϣⲙ̄ϣⲉⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲧⲉ.
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲃ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲛ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ̀ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲏ (*sic*) ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲁⲗ. ⲧⲉⲧϥⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲗⲟ-
ⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉⲥ ⲁⲡⲉ ⲉⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲥ-
ⲙⲛ̄ⲧⲁⲑⲏⲧ̀. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϥⲱ̀ ⲃⲏⲗ
ⲉⲃⲟⲗ̀ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϥⲟ̂ ⲛ̄ϣⲩⲕⲓⲗ̀ ⲉⲥ ⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛ

---

[1] *Adde :* ⲛⲁϥ ϣⲟⲥϥ (*sic in M.*), lire ⲥⲟϣϥ. Ces deux mots, ainsi que ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ, remplacent d'autres mots grattés par un correcteur bien ignorant.

ⲁⲑⲏⲧ̀. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉϣⲁⲩ ⲙⲉⲣⲓⲧ̄ⲥ ϩⲓⲧⲙ̄
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ ⲛ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲙⲛ̄
(p. ⲝ̄ⲃ̄) ⲧⲇⲓⲟⲓⲕⲏ(ⲥⲓⲥ) ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲏⲓ̈. ⲡⲥ(ⲁ) ⲅⲁⲣ̀
ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲥⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ϩ ⲛ̄ⲥⲱϥ̀.
ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ϯⲟⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲩ-
ϭⲓϫ. ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧϩⲁⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ̀. ⲉⲣⲉ ⲛⲉ-
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲅⲁⲣ̀ ⲙⲟⲩⲧ(ⲉ) ⲉ̀ⲡⲉⲩ ϩⲁⲓ̈ ϫⲉ
ⲡⲁ ϫⲟⲉⲓⲥ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲙⲉⲣⲉ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟ̀
ⲱ̃ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲥⲁⲉⲓⲉ̀
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧ ϩⲛ̄ ⲛⲧⲁⲫⲟⲥ. ⲉⲧⲓ̄ ⲅⲁⲣ ⲉⲩϩⲓ-
ϫⲙ̄ ⲡⲉϭⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡⲉϥϣⲱⲛⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲥⲁ ⲗⲟ ⲛ̄ϩⲏ
ⲧⲟⲩ. ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈
ⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲛ̄ⲧⲉϯ ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲏⲧ̀ ⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ ⲉⲧⲣ̄ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲛ̄ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ
ⲛⲁϭⲱ̀ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ. ⲧⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ[1]
ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ̈
ⲟⲩ ⲁⲑⲏⲧ ⲧⲉ. ⲡⲁ ϣⲏⲣⲉ ⲥⲁϩⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀. ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲅⲁⲣ ⲛ̄. . .[2]
ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ ⲉⲩϩⲛ̄ ⲛⲉϥϣⲕⲓⲗ̀. ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲱⲗⲕ̄. ⲕ-
ⲛⲁⲥⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲃⲉ
ϩⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲥϩⲱ̀[3] ⲧⲉⲧϯⲥ-

---

[1] *Sic.*

[2] Après cet ⲛ̄ une demi-ligne a été grattée, puis on déchiffre le mot ⲙⲛ̄ avant ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲉⲓⲕ.

[3] ⲱ̀ est d'une autre main. Demi-ligne grattée.

ⲧⲏⲙ ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲉⲥⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲥⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲁⲩ. ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲣ̄ⲭⲣⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲧϣⲁⲩ ⲧⲉ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩ(ⲡⲉ) (p. ⲝ̄ⲅ̄) ⲡϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲧⲏⲙ ⲛ̄ⲛⲃⲁⲗ̀. ⲉⲩⲥⲱϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲕⲣⲙⲉⲥ ⲛ̄ⲛϩⲃ̄ⲥ̄. ⲡⲉⲧ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲁⲣⲁ ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲉϥⲥⲱϣ ⲙ̄ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. ϩⲃ̄ⲥ̄ ⲡⲟⲩϩⲟ̀ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ[1] ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲓⲣ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ.

Ⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲏⲥ̣· (*sic*) ⲭⲏⲙⲁ[2] ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲧϭⲱϣⲧ ⲛ̄ⲥⲱϥ· ⲡⲁ̈ⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲟⲩⲁⲑⲏⲧ ⲡⲉ.

Ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϩⲱⲱⲕⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲟⲣⲧ ⲉϥⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ[3] ⲛ̄ⲛⲕⲟⲩⲓ̈. ⲡⲉⲧⲟ̀ ⲇⲉ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ̀ ⲛ̄ⲥⲉ ⲟ̄ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ[4]. ⲙⲁⲣⲉ

---

[1] Demi-ligne grattée.

[2] Il y a eu ici grattage et surcharge, ⲭⲏⲙⲁ est d'une autre main. Lire ϩⲛ ⲟⲩ ⲥⲭⲏⲙⲁ.

[3] ⲥⲟⲟⲩⲛ signifie toute espèce de *connaissance* tant subjective qu'objective. Il peut ainsi s'appliquer à la *connaissance* qui provient du *sens intime*, de la *conscience* aussi bien qu'à la perception de l'*esprit*, ou même à celle des *facultés affectives* et du *cœur*. Dans ce dernier cas, ⲥⲟⲟⲩⲛ se rapproche du sens qu'ont parfois *connaître* et *connaissance* en français, quand ils signifient *liaison*, *amitié*. ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ a tous les sens opposés.

[4] ⲙ̄ⲙⲟϥ a été mis postérieurement à la place de ⲉⲣⲟϥ, qui

ⲧⲉⲕϩⲃⲥⲱ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉⲭⲣⲉⲓⲁ ⲙ̄-
ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲛ̄ ⲟⲩ-
ϥⲱ̀. ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲧⲁⲁϥ ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ.
ⲉϣϫⲉ ⲕⲛⲁ ⲣ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩϩⲓⲙⲉ
ⲛ̄ⲁⲑⲏⲧ̀ ⲕϣⲟⲃⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩ . . . ⲡϩⲟⲟⲩⲧ̀
ⲅⲁⲣ̀ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲡⲟⲗⲓⲥ· ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ϣⲏⲣⲉ ϥⲛⲁϯⲥⲃⲱ
ⲛ̄ⲛⲉϥ ϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲧⲉϥ ϣⲉⲉⲣⲉ ⲇⲉ ϥⲛⲁ-
ⲧⲥⲁⲃⲟⲥ ⲉⲛⲛⲟⲙⲟⲥ. ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲏⲅⲉ-
ⲙⲱⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉⲕ ϫⲓ ϣⲓⲡⲉ
ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲉⲕϣⲉⲉⲣⲉ ⲉⲛⲓⲑⲩⲙⲉⲓ̀ ⲉⲩ-
ⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲕⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲁⲣⲓⲥ. (p. ⲝ̄ⲇ̄)
ⲡⲉⲕ [1]. . . . . ⲥⲉⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ
. . . . . [2] ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩ-
ⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉ-
ⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏ ⲡⲉ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ [3] ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲛⲓⲙ
ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁϣϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲁⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄-
. . . . . [4] ϫⲟⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲣⲓⲧⲥ ⲉⲧⲃⲉ

---

valait mieux, toujours par cette main inhabile qui a fait tant de corrections fautives.

[1] Ligne grattée au milieu de laquelle se trouve ⲡⲉⲕ.

[2] Mot gratté laissé en blanc.

[3] Les mots ⲡⲉ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ remplacent d'autres mots grattés.

[4] ϫⲟⲓⲥ est au bout d'une ligne. C'est pour cela qu'il est orthographié ainsi au lieu de ϫⲟⲉⲓⲥ, par défaut de place. C'était une licence permise et presque une règle dans la plupart des manuscrits

ⲛⲉⲥϩⲃⲏⲩⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ⲁϥϭⲟïⲗⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥ-
ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲓⲧ̀. ⲉⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲅⲉ-
ⲛⲉⲧⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ[1].
ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡ-
ϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ϩ̄ⲛ ⲟⲩⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲧⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲟ̀
ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡϥ̄ ϭⲱ-
ϫⲃ̄ ϫⲉ ⲁⲥ ϫⲡⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲥ
ⲙ̄ⲡⲥ̄ ⲧⲁⲕⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ. ⲉⲁⲥⲙⲓⲥⲉ ⲙ̄-
ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲁϥ ϩⲁ-
ⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁϩⲟ ⲉϥⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲙ̄ⲡⲉ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲟ̀ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲛⲉϩ.......
.....ⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲛ̄ⲧⲟⲥ
ⲇⲉ ⲛⲉⲥ ⲟⲩⲱⲙ ⲁⲛ̀ ϩⲱⲥ ⲉⲥ ⲥⲁⲛϣ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲥⲱⲙⲁ. ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁⲥ ⲟⲩⲱⲙ̀ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ
ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲫⲩⲥⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥ ⲙⲟⲩ.............
ⲟⲩⲛ̄ ⲅⲁⲣ..........................
(p. ϩ̄ⲉ̄) ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲥ ⲕⲁ ⲛⲉⲥϭⲓϫ
ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲡ(ⲗⲁ)ⲉⲓⲛ̀ ⲉⲛⲉϩ. ⲛⲉⲥ ⲁⲛⲁⲭⲱ-
ⲣⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲥⲏ̈ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ⲉⲩⲇⲓⲁ-
ⲕⲟⲛⲉⲓ̀ ⲛⲁ(ⲥ) ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲥⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ.
ⲉⲥϣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲟⲥ ⲛⲉⲙⲉⲥ ϭⲙ̄-

---

que j'ai vus, comme dans ceux de Mingarelli, en cas pareil. Du reste ce mot de seconde main a été écrit dans une lacune à la suite d'un mot gratté et non remplacé.

[1] *Adde* : ϩ̄ⲛ ⲟⲩ ⲙⲉ.

ϭⲟⲙ ⲉⲧⲁⲩⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥ-
ϩⲱⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲁⲥ ⲧⲁⲣⲕⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄-
ⲧⲣⲉⲥ ⲧⲁⲙⲟⲥ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱ̀ ⲉⲡⲁ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ⲡⲉ. ⲛⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛⲓⲙ... ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥϩⲟ̀
ϭⲱϣ̄ⲧ̄ ⲉⲙ̄ⲙⲁ ⲛ̄ϣⲁ[1] ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲛⲉⲥϣⲗⲏⲗ ⲡⲉ
ⲉϫⲛ̄ ⲱⲓϫⲛ̄. ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲥⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ
ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲉ ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉ
ⲙⲉⲥ ⲁⲛⲉⲭⲉ. ⲛⲉⲣⲉ ⲛ̄ⲁⲅ̇ⲅⲉⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲩ
ϣⲁⲣⲟⲥ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲭⲁ-
ⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲓⲁ̀ ⲉⲩ ⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̄-
ⲙⲟϥ. ⲛⲉⲥ ⲛ̄ⲕⲟⲧ̄ⲕ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲉ ⲭⲣⲏⲥⲓⲥ
ⲙ̄ⲡϩⲓⲛⲏⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ̀ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲥϯ ⲙ̄ⲧⲟⲛ
ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ ⲁⲛ. ⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡ̄ⲥ̄ ⲛⲁⲩ
ⲉⲡⲕⲟⲕⲁϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥ ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲥϣⲁⲛ
ⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲉϥⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲏⲛ. ⲛⲉ.......ⲁⲙ
ⲛ̄ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ ⲡⲉ .....ⲏ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲉⲥ ϩⲁ-

---

[1] La coutume de se tourner vers l'orient pour prier paraît avoir été très-ancienne chez les chrétiens, et probablement apostolique. L'orient était, dit-on, la figure du Christ « *orientem Christi figuram.* » (Tertul. *adv. Valent.* cap. III.) On alléguait des passages tirés de l'Écriture. (Ps. LXXI et LXXXIV, Isaïe, LX et LXII; Abac. III, Zach. III, Mat. IV, Luc, I.) Tertullien parle comme d'un fait général à son époque de cette *orientation*, quand, à propos du culte du soleil que les païens attribuaient aux chrétiens, il dit : « . . inde suspicio quod *innotuit nos ad Orientis regionem precari.* » (Voir aussi saint Justin, *Ad Orth.* CXVIII; Orig. *Homil. in Num.*; Epiphan. *Ad Ossen.*) Au V[e] siècle il n'existait plus aucun vestige, pour les particuliers, de cet usage, bien que l'on eût conservé longtemps encore l'*orientation* des églises.

.....ϥ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ..... ⲛ̄ϭⲓ....... ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. (p. ⲝ̄ⲉ̄) ⲛⲉⲥⲟ̄ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ...ϩⲁϩ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲃⲓⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ (ⲛⲉ)ⲥ ⲟⲩⲛⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲟⲙⲟⲗⲟⲅ(ⲓⲁ) ⲛ̄ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲅⲁⲣ ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉ(ϥⲥ)ⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲙ̄ⲡϥ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲁϥⲥⲟⲧⲡⲥ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲙⲁⲁⲩ. ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲉⲓ̀ ϭⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲉⲥ ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛⲥ̄ ⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲧⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲁⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

Ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲙⲉⲥ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲙ(ⲏⲛ)ⲉ ϣⲁⲣⲟⲩϩⲉ̀ ⲙ̄ⲛ ϣϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣ̄ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲥ ⲣⲁⲛ ..... ⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ϫⲓϩⲁⲓ̈ ⲉϩⲟⲩ(ⲉ) ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ......... ⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉϫⲓϩⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲥⲓⲟ̀ ⲛ̄ⲟⲉⲓⲕ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲛⲏⲃ.· ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ϩⲉ̀ ⲉⲧⲟⲩ ⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲉⲁⲥϫⲛⲁ. ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ̀ ⲙⲉⲩ... ...ⲡⲉⲩϩⲟ̀[1]. ⲧⲉⲩ ϣⲟⲣⲡ̀ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲡⲉ ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϩⲧⲟⲟⲩⲉ̀ ⲛ̄ⲥⲉ ϥⲓ ⲙ̄ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲁⲩ ⲣ̄ϩⲱⲃ ⲛ̄ϭⲓϫ̀ ϫⲓⲛ ϫⲡ ⲥⲛ̄ⲧⲉ

[1] On emploie ici le pluriel au lieu du singulier que nous avons rencontré plus haut. ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ indiquait un collectif négatif qui pouvait se prendre dans le sens *aucune*.

ϣⲁ ϫⲡ ⲯⲓⲧⲉ[1]...... ⲛⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛϣⲱⲣⲡ ⲉϥ... ...ⲉⲩⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛϫ....... (p. ⲝ̅ⲍ̅) ⲯⲓⲧⲉ. ⲧⲉⲩ ⲕⲟⲥⲙⲏⲥⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲉⲥ ϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲟⲩ ⲡ... ⲉⲥ ⲁⲙⲉⲗⲉⲓ̀ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲥ ⲛⲁ ⲉⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁⲙⲫⲓⲟⲥ.

ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱϩⲧ̄ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲟⲩⲣⲟⲟⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ̀ ϩⲁⲧⲛ̄ ⲟⲩ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ̄ ϩⲁⲓ̈.

Ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ̀ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥ ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲟ̃ⲛⲁⲩⲁⲩⲁⲛⲁⲩⲁⲛ (*sic*) ⲛⲉⲥ ⲡⲁⲑⲟⲥ ⲟ̃ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ ⲙⲏⲛⲉ. ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲛ̄ⲑⲃⲥⲱ̃ ⲡⲉ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲟⲣⲧ̄. (ⲧ)ⲉⲧ ϫⲟⲟϭⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥ ϩⲃⲥⲱ̃ ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ̀ ⲕⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁ ⲟⲩ ϭⲟⲟⲩⲛⲉ·.

Ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏ̀ ⲙⲉⲥ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ̄ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲧⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ϣⲁⲥ(ⲥⲱⲃⲉ) ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϩⲣ̄ϣⲓⲣⲉ· ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲁⲁϥ ⲛ̄ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ. ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲩϯ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϩⲉⲛ ⲁⲑⲏⲧ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲡⲣⲁⲛ̀ ⲅⲁⲣ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛⲁ ϭⲱϣⲧ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲟⲩ ⲛⲟⲩⲃ̀ ⲙⲛ̄ ⲟⲩ ⲙⲁⲣⲕⲁⲣⲓⲧⲏⲥ[2].

---

[1] ⲧ(ⲥ)ⲛ̄ⲧⲉ (ⲅⲁⲣ̀).

[2] *Adde:* ⲡⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲥ̄ ⲅⲁⲣ.

ⲥⲟⲧ̅ⲡ̅ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ. ⲛ̅ⲑⲉ. . . ⲡⲉⲧⲥⲟⲧ̅ⲡ̅ ⲉⲡⲛⲟⲩⲃ· (p. ⲝ̅ⲏ̅) . . . . . ⲩⲗⲏ. ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧⲥⲟⲧ̅ⲡ̅ ⲉⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ϩⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲇⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̅ⲛ̅ⲧⲁⲥ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲧⲉ. . . . . . .[1] ⲛ̅ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲙ̅ⲛ̅ⲧⲥⲟϭⲧⲉ. ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲥⲉⲩϩ' ⲛⲟⲩⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲏ̃ ⲁϣ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲏⲛⲃⲉ ⲛ̅ⲛ̅ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲉⲥϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛ̅ⲅ̅ ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲁϩⲟ' ⲛ̅ⲧⲉⲥ ⲯⲩⲭⲏ· ⲛⲉⲧⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ⲉⲥϣⲁⲛϯ ϩⲓⲱⲟⲩ· ⲁⲥⲥⲱⲟⲩϩ ⲛⲁⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̅ⲟⲩⲁϩⲟ'.

. . . ⲧⲙ̅ⲛ̅ⲧϣⲁⲩ ⲧⲏⲣⲥ̅ ⲛ̅ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ ⲧⲉ ⲧϩⲩⲡⲟⲧⲁⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲟⲧⲁⲅⲏ' ⲙ̓̓ ⲧⲉⲧⲉ ⲙ̅(ⲡⲉⲥ)[2] ⲧⲥⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲥϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ . . . .[3] ⲁⲛ ⲉⲙⲉϩ ϩⲏⲧ̅ⲥ̅ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ̅.

Ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙ̅ⲡⲧⲃⲃⲟ' ⲡⲉ ⲧⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ· ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲟ' ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲉϥ ⲧⲣⲟⲫⲏ (ⲧ)ⲁϣⲉ ⲛⲉϥ ϣⲱⲛⲉ.

Ⲥⲁϩⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡϫⲟ-

---

[1] Ligne grattée avant ⲟⲩⲙⲛ̅ⲧⲥⲟϭ et mot gratté après. Les mots ⲛ̅ⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ont été mis en marge par une autre main.

[2] Grattage et surcharge illisible.

[3] . . . ϭⲙ̅ϭⲟⲙ doit-il se suppléer ici? ou faut-il lire ⲛ̅ϣϣⲉ ?

ⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ϭⲱϣⲧ̄ ⲉⲧⲉⲧⲉ. . . . . . .[1] ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϩⲱⲥ ϣⲁⲗⲣ̄ⲡⲉ. ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲉⲥ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲣⲉ ⲛⲟⲩ ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ ⲁⲛ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲙⲟⲟϣⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ϩⲏⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩ(ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ).

Ⲟⲩ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ ⲉⲩ. . . ⲧⲉϥ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲁⲧ. . . (p. ⲝⲑ) ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ϩⲁⲧⲃϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ. ⲙⲛ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲛⲁⲁⲛⲉϫⲉ ⲉϫⲉ ⲡⲉϥ ϭⲣⲟϭ[2] ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲣⲁ. ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲛ̄ϥ ⲛⲁ ⲣⲱⲧ ⲁⲛ ⲛⲁϥ. ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϯⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ. ⲉϥ ⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϥ ⲁⲛ·. ⲕⲁⲛ ⲉϥ ϣⲁⲛ ϣⲱⲡⲉ ϥⲛⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲥⲁϩⲟⲩ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄(ⲁⲑⲏⲧ) ϯⲥⲟ̄ ⲉⲧϯ (ⲛ̄)ⲧⲉϥϣⲧⲏⲛ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ·. ϣⲁϥϯ[3] ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ. ⲟⲩ (ⲡⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ) ϩⲛ̄ ⲛⲉϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ (ⲡⲉ ϭⲣⲟϫ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ) ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲥⲛⲉϣ ⲛ̄ⲁϩⲣⲁϥ· ϣϣⲉ ⲉⲥⲁⲁⲛϣ ⲛⲉⲕϣⲏⲣⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ. ⲁⲩⲱ ϣϣⲉ ⲉϯ-

[1] Grattage et correction où l'on croit distinguer ⲛⲥⲁ. . . ϩⲁï.

[2] Une demi-ligne a été ici grattée sans être remplacée.

[3] Celui qui a fait tant d'autres changements malheureux a corrigé ce passage d'après une version très-différente que je viens de voir à Naples et dont je parlerai dans le rapport sur ma mission. Mais il a oublié de changer ⲛⲥⲁⲃⲉ en ⲛⲁⲑⲏⲧ et il a écrit ϣⲏⲛ pour ϣⲧⲏⲛ (c'est-à-dire *arbres* pour *vêtements*). Il a ainsi changé le sens de la phrase suivante en grattant un mot qu'il a remplacé par ⲛⲁⲩ après le verbe ϣⲁϥϯ.

ⲥⲟ ⲉⲡⲉⲕⲥⲡⲉⲣⲙⲁ. ϯⲥⲟ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲱ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅ̅ ϯⲥⲟ ⲉⲡⲉⲕϣⲏⲣⲉ.

ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲛ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϩⲣⲟϥ ϥϭⲱϣⲧ ⲛ̄ⲥⲁ ⲕⲉ ⲟⲩⲉⲓ. ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲁ̄ ⲅⲁⲣ ⲉⲙ̄ⲡⲧϥ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϭⲱϣⲧ ⲡⲉϥⲛⲟⲃⲉ ⲕⲏⲃ. ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲡⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲛ ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥϭⲱϣⲧ ϫⲉ ⲟⲩⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ⲡⲉ. ⲙ̄ⲛ ⲡⲟⲣⲛⲟⲥ ϭⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ϩⲱ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲧⲉⲕⲥϩⲓⲙⲉ. ⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉ(ϩⲓⲟⲙ)ⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ (ⲙ̄ⲛ) ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲥ ϥⲛⲁⲙ(ⲧⲟⲛ ⲛ̄)ϩⲏⲧ[1] ⲉϫⲱⲥ. ⲁⲩⲱ (p. ⲟ̄) ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲧ ϭⲱϣⲧ[2] ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϩⲱⲱⲥ. ϩⲙ̄ ⲡϣⲓ ⲉⲧⲕⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲁⲕ. ⲡⲉⲧϭⲉⲉⲧ ⲙ̄ⲛ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧϣⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉϩⲉⲛ ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ ⲛⲁ ⲧⲃⲃⲟ ϩⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲅⲉ ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲛⲁ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ. ⲡⲉⲧ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲡⲉϥ ϣⲏⲣⲉ ⲛⲁ ϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲛ̄

---

[1] Le repos du cœur, ⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧ pour les Coptes chrétiens, est le bonheur de ce monde. C'est aussi par les mêmes mots qu'est représenté le bonheur du père qui a des fils sages, forts et bien portants.

[2] ϭⲱϣⲧ ⲛ̄ⲥⲁ a pour équivalent exact le mot vulgaire *faire de l'œil*. Cette même expression se retrouve un peu plus haut, et nous l'avons traduite par *avoir des yeux pour une autre*.

ⲟⲩⲙⲉ ⲙ̄(ⲛ̄ⲙ)ⲧⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧ̀ ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲱⲛϩ̄
ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉ̄ⲟⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϩⲉⲛ ϣⲏⲣⲉ
ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ. ⲉⲩⲟⲩⲟϫ ⲉϥϣⲱⲛⲉ. ⲉⲩ ⲟ̄ⲛ̄ϫⲱⲱⲣⲉ. ⲡⲉⲧ
ⲛⲁ ⲣ̄ ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ ⲥⲉⲛⲁ
ⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ. ⲧⲉⲛ̀ ⲛⲉⲕ ϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ.
ⲁⲩⲱ ⲉϩⲉⲛ ⲙⲁⲛ̄ⲥⲱ ⲁⲛ. ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧ-
ϭⲓⲛⲥⲱⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲣⲱϥ. ⲁⲩⲱ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲟⲩ-
ⲟⲉⲓϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕ ⲙⲛ̄ⲧϩⲗⲗⲟ̀ ⲥⲉⲛⲁ ⲥ̄ⲗⲥⲱⲗⲕ ϩⲛ̄
ⲡ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲣⲉ ⲡ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲣ̄ϩⲗⲗⲟ̀ ⲉⲧ-
ⲃⲉ ⲧⲙⲉ. ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ̀ ⲅⲁⲣ̀ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛ̄-
ⲡ̄ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ. ⲟⲩ. . . ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲡ̄ⲛⲁϯⲯⲓⲥ. . . . .
(p. ⲟ̄ⲁ̄) ⲣⲟⲙⲡⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩ ϭⲛ̄ ⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ.
ⲧⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲧⲉⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲁ ⲣ̄ ⲁⲧⲛⲟⲃⲉ̀.
ϥⲛⲁ ⲣ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁϩⲉ. ⲙ̄ⲡⲟⲩ ⲣ̄ ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄-
ⲡⲛ(ⲟⲩ)ⲧⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲧⲙⲛ̄ⲧ-
ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲅⲁⲣ ⲥⲟ̄ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ.
ⲙ̄ⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛⲁϫⲓϭⲟⲗ. ⲧⲙⲛ̄ⲧ-
ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲧⲉ. ⲟⲩⲣⲱ-
ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉϥϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄
ⲛ̄ϥϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓϭⲟⲗ·. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ̀ ⲟⲩ-
ⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϫⲓϭⲟⲗ̀.
ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ̀ ⲧⲉ ⲧⲧⲉⲗⲙⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲩⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲱϩ ϩⲓ-
ⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩ ⲙⲁⲓ̈ⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲡ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉ ϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ. ⲉⲣⲉ
ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲙⲉⲣⲁ-
ⲧⲛ̄. ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ. ⲡⲉⲧ ⲣ̄ ⲡⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ
ⲉⲓⲣⲉ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲙ̄ⲛ̄ ϩⲩⲇⲟⲛⲏ ϩ(ⲙ̄)ⲡ
ⲡⲁⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ[1] ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ϫⲉ
ⲉϥ ϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧ-
ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲉϥⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲇⲉ ⲙ̄-
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (p. ⲟ̄ⲃ̄) ⲛⲁ ⲙⲉⲣⲓⲧϥ̄. ⲡⲉ-
ⲧⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲡⲉ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲟⲩⲃⲟⲧⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ
ⲉϥⲕⲧⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉϥ-
ϭⲉⲡ[2] ⲗⲟⲓϭⲉ. . . . .
ⲛϥ̄ ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲛ̄ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲡ(ⲙⲩ)ⲥⲧⲏ-
ⲣⲓⲟⲛ ϥⲛⲁ ϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲏϣⲉ.

Ⲟⲩ ⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲥⲟⲩⲛⲁⲅⲉ ⲙ̄ⲡ(ϥ)ⲥⲱ-
ⲧⲙ̄ ⲉⲡⲉⲓϣ ⲛ̄ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡϥⲥⲱⲧⲙ̄
ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲓϣ ⲛ̄ⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉ-
ⲗⲓⲟⲛ ⲉϥⲥⲱⲃⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲡⲉⲧⲉ ⲛϥ̄
ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲇⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱ-
ⲙⲁ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲣⲉϥ ϫⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄. ⲡⲉⲧ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲟϥ ϥⲛⲁⲣ-

[1] ⲙ̄ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ est une correction de la deuxième main.

[2] Trois lignes de vingt lettres chacune ont été ici effacées, grattées, puis écrites de nouveau par une autre main. Je n'en ai pu déchiffrer qu'une partie.

ϣⲟⲣⲡ̅ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̅ⲣⲉϥ ⲣ̅ ϩⲟⲧⲉ ⲛⲁ ⲗⲩⲡⲉⲓ̀ ⲉⲩϣⲁⲛ ϣⲗⲏⲗ ⲛ̅ⲥⲉ ⲯⲁⲗⲗⲉⲓ̀ ⲉⲙⲡⲁⲧϥ̅ ⲃⲱⲕ̀ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲡⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲇⲉ ⲛ̅ⲧⲟϥ ϣⲁϥ ⲣ̅ϩⲁⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥ ϫⲓ ⲥⲙⲟⲩ. ⲡⲉⲧ ⲣ̅ ϣⲟⲣⲡ̅ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ϥⲛⲁ ϫⲓ̀ ⲛ̅ⲟⲩ ⲥⲙⲟⲩ ⲉϥⲕⲏⲃ. ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲣ̅ϩⲁⲉ ϫⲱⲣⲓⲥ ⲁⲛⲁⲅⲅⲏ. ⲁϥ ⲣ̅ϩⲁⲉ̀ ⲉⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ϣϣⲉ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̅ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̅ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̅ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲉ(ϥⲟⲃⲉ) (p. ⲟⲅ)[1] ⲛ̅ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̅ⲧϥ̅ ⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̅ϥϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅ ⲙⲛ̅ⲧϥ̅ ⲱⲛϩ̅ ⲙⲙⲁⲩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲇⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲉϥϩⲛ̅ ⲟⲩϫⲱϩⲙ̅ ⲙ̅ⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲛ̅ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲟⲣⲛⲉⲓⲁ. ϥϩⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉⲧⲉ ⲙⲛ̅ⲧϥ[2] . . . . ⲙⲛ̅ ⲛⲟⲃⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲛⲁϩⲣⲙ̅ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙ̅ ⲡⲁⲓ̈ ⲉϣⲁⲣⲉ ϩⲱⲧ̅ⲃ̅ ϣⲱⲡⲉ. ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲇⲉ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ ⲙ̅ⲡⲁⲣⲁ ⲫⲩⲥⲓⲛ̀ ⲡⲥⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲙ̅ⲡⲉⲧ ⲙⲟⲥⲧⲉ. ϣⲁⲣⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲓⲱ̅ⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲟⲥⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϣⲁϥϫⲟⲟⲣ[3] ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲛⲁⲣⲉⲧⲉ. ⲉⲣⲉ

[1] Deux mots ont été ici grattés et remplacés par ⲛ̅ⲧⲉⲣⲱⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲉϥ ⲙⲁⲁⲩ.

[2] La valeur d'une ligne environ a été ici grattée sur le papyrus, puis une autre main y a tracé quelques mots indéchiffrables.

[3] ϫⲟⲟⲣ est une correction postérieure, et la même seconde main a ajouté après ⲕⲛⲁ, au milieu d'une ligne grattée, ⲁⲣⲉⲧⲉ (*sic*).

ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ· ⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲣⲉⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ. ⲡⲉⲧϫⲓ`
ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄` ϣⲱϣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϫⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲉ ⲟⲩ-
ⲱϣ. ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ` ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩ(ⲛ) ⲙ̄ⲙⲁ-
ⲁⲩ. ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ. ⲅⲁⲣ` ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ.
ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲡⲉ ⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ
ⲛⲓⲙ. ⲡⲉⲧⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄-
ⲙⲟϥ ϥⲛⲁ ⲧ̄ⲛ̄ⲧⲱⲛϥ̄ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̄ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ
ⲉⲙⲛ̄ ⲁⲅⲁⲡⲏ. . . . . ⲃⲉⲕⲉ ⲡⲉⲧⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
(p. ⲟ̄ⲇ̄) ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ` ϥⲛⲁϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲁⲧ-
ϩⲱⲛϭⲃ̄. ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲛ̄ϥⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲛ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ. ⲉⲣⲉ
ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲇⲉ ϣⲟⲟⲡ` ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ`
ϩ̄ⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲙⲁ. ⲡⲣⲉϥ ⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ
ⲅⲁⲣ ϣⲁϥ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ
ⲙ̄ⲙⲟⲩⲛ̄ⲱⲣϣ̄ ⲙ̄ⲛ ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩϣⲓⲛⲉ
ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲩⲛ̄ⲧϥ̄ ϣⲧⲏⲛ` ⲥⲛ̄ⲧⲉ
ⲉϥϣⲃ̄ϣ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁϥ. ⲉϣϫⲉ ϩ̄ⲙ̄
ⲡⲱⲛ̄ϩ ⲧ̄ⲛ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ` (*sic*) ⲙ̄ⲛ (ⲛ)ⲉⲛ ⲉⲣⲏⲩ.
ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲛⲉ(ⲧ)ⲛⲁ ⲧⲁⲕⲟ. ⲁⲣⲓ ⲙⲁⲓ-
ⲣⲱⲙⲉ. ⲉⲛϩⲓⲛϣⲙ̄ⲙⲟ` ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲛ̄. ⲙ̄ⲛ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛ. . . ⲛⲉ ϩ̄ⲙ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ ⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛ̄ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ. ⲁⲣⲓ ⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲉ ϩⲉⲱⲥ` ⲉⲕϣⲟⲟⲡ.
ⲛ̄ⲅ ⲛⲁ ⲱⲥⲕ ⲁⲛ. ⲟⲩⲏⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲁϩⲉ` ϩⲓϫⲙ̄
ⲡ(ⲕⲁϩ). ⲛⲉⲕ ϫⲟ` ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̄ⲛ ⲟⲩ-
ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲥⲟⲧⲡ ⲛⲁϩⲣⲙ̄
ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲙ̄ ⲡϩⲏⲩ ⲛ̄ⲟⲩ-

ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥϫⲉ ⲡⲉϥⲁϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ. ⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲱⲥ ϣⲁϥⲱϫⲡ̄ ⲙⲉϥϭⲉⲛ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϭⲓϫ. ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲛⲁϯⲥⲟ̄ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲡ(ⲥ)ⲟϭ. ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϣⲁϥⲧⲁⲩ(ⲉ) (ϩⲱⲃ) ⲛⲓⲙ. ⲥⲉⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ (ⲣ. ⲟ̄ⲉ̄) ϩⲁ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲣⲱϥ. ⲛ̄ⲥⲉ ⲛⲁ ⲣ̄ⲡⲱⲃϣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲕⲉ ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲙⲡ(ⲉϥ)ϩⲏⲧ. ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲱ(ⲃϣ) ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲧⲁⲁ. . . . . ⲛⲁⲕϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲕⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲣⲉⲕ. . . . .[1] ⲧⲉⲕⲁⲙⲉⲗⲓⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁ(ⲥ). . . ⲥⲉ ⲛⲁ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲧ̄ ⲉⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ. ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲣ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉ(ⲩⲁ)ⲙⲉⲗⲓⲁ. ⲟⲩⲁⲙⲉⲗⲏⲥ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ϥϩ(ⲉ) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲁⲕⲟ̄. ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̄ϥ ϥ(ⲓⲛ)ⲣⲟⲟⲩϣ ⲅⲁⲣ ⲁⲛϩⲁ ⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁⲓ̈ . . . . . ⲁⲁϥ. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲧⲁⲛϩⲟⲩ(ⲧ̄ϥ). ⲡⲉⲧ ϥⲓⲣⲟⲟⲩϣ ϩⲁ ⲡⲉϥ ⲟⲩϫⲁⲓ̈. . . ⲣ̄ⲟⲩϣⲏ ⲛ̄ⲣⲟⲉⲓⲥ ϩⲓⲣⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲟ ⲙ̄ⲡ. . . ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲛⲉϥ ⲣ̄ⲁ. . . . . . . ⲟⲩⲛⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩ ⲛⲁ ⲟϣⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲟ̄ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲟⲩ ⲧ̄ⲃⲛⲏ ⲡⲉ. ⲡⲉⲧϯ ⲛ̄ϩⲧⲏϥ ⲉ̄ⲡⲱϣ. ⲛ̄ϥ ⲛⲁ ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲁⲛ. ⲡⲉⲧⲙⲉ ⲙ̄ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲉⲓⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

Ⲡⲉⲧⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟ-

[1] *Adde* : ⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲉⲓⲥ ϩⲛ̄ ⲟⲩϯϩⲉ̀ ⲉϥϭⲱⲛ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲉⲧⲛⲁ-
ϫⲓ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲉϥⲧⲁϩⲉ ⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥ
ⲱⲛ̄ϩ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩ-
ⲱⲙ̀ ϩⲓ ⲥⲱ̄ ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲓ ⲙ̄ⲙⲉ. ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲇⲉ
ⲙ̄ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ϣϣⲉ ⲉ(ⲁ)ⲁϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ
ⲛ̄ϩⲁⲣⲉϩ. ⲡⲉⲧϫⲓ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ
ⲙ̄ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲧ̄ⲃⲃⲟ ⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟϭ (p. ⲟ̄ⲋ̄)[1]
ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ (ⲉ)ⲧⲟ(ⲩ)ⲛⲉⲥ
ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲥⲙⲟ(ⲧ)ⲛ̄ ⲇⲉ (ⲧⲉ) (ⲉⲧ)ⲟⲩⲛⲉⲥ
ⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲉ(ϩ)ⲟⲩⲟ̄ ⲉⲡⲉⲓⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓ-
ⲕⲟⲥ. (ⲛ̄)ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲥⲉ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
(ⲁ)ⲛ ⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉϥ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁ(ⲁⲃ). ⲁⲗ-
ⲗⲁ ⲉⲡⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩⲱϣ ⲇⲉ
ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉ ⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩ-
ⲁⲁⲃ ⲉⲩϫⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲁⲙ̄ⲛⲧⲉ.

(Ⲟⲩ) ϣⲡⲏⲣⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲏ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧ ϫⲟⲥⲉ. (ⲟ)ⲩ
ⲗⲁⲁⲩ ⲡⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄(ⲑⲉ)...
ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲏ̀ ⲛⲁϩⲣⲙ ⲡⲉⲟⲟⲩ
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉϥϫⲉ ⲙ̄ⲛϣϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲛⲁⲩ
ⲉⲡϩⲟ̀ ⲙ̄ⲡⲣⲏ· ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲓ̈ ⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧ
ⲉⲩⲧⲉⲗⲏⲥ. ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲛϣϭⲟⲙ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲛⲁⲩ
ⲉⲡⲙⲉⲅⲉⲑⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙ̄ⲛ(ⲣ)ⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ
ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉϥϩⲟ̀ ⲛ̄ϥⲱⲛ̄ϩ. ⲛ̄ⲧⲁϥⲕⲱ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ
ⲙ̄ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲣⲏ. ⲡⲉϥⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ

---

[1] Ligne entière grattée et récrite d'une façon illisible.

ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ. ⲉϣϫⲉ ⲙⲛ̄ ϣϭⲟⲙ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̄ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϩⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲕⲁⲓⲡⲉⲣ ⲉϥϭ(ⲱ)ϫⲃ̄ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛⲁϩⲣⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲁⲣⲁ. . . . . ⲉⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲁϣϫⲟⲟⲥ. (p. ⲟ̄ⲍ̄) . . . . ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥ. . . . . ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲁ(ϥϯ ⲙ̄ⲡ)ⲉϥ ϩⲙⲙⲉ ⲙⲛ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ . . . . . ⲣϣⲁⲩ. ⲟⲩϯⲉⲕⲧⲓⲥⲓⲥ ⲛⲁ. . . . . ⲁⲛ ⲁϫⲛ̄ⲧϥ. ⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (ⲅⲁⲣ) ⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲧⲉϩⲟⲩ(ⲥⲓⲁ) ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ. ⲉϣϫⲉ ⲡⲥⲱ(ⲛ̄ⲧ). . . . . ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲓⲉ. . . ⲛ̄ⲧⲁϥⲥⲟⲛⲧϥ̄ ⲟⲩⲟⲧⲃ̄ ⲉⲣⲟϥ . . . . . (ⲡ)ⲟⲩⲏⲣ. ⲉϣϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ (ⲧⲏ)ⲣⲟⲩ ⲟ̄ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩ ⲁⲡⲟⲧ ⲙ̄(ⲙ)ⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ̄ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲛⲁ(ϩⲣ)ⲙ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϩⲟ. . . ⲇⲉ ϥ̄ϫⲟⲥⲉ ⲁⲩⲱ ϥ̄ⲧⲁⲉⲓ(ⲏ)ⲩ ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲥⲱⲛ̄ⲧ ⲛⲓⲙ[1]. . . ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲙⲏⲧⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. . . . . ϩⲓϫⲛ̄ ⲛⲉ ⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲉϥϣⲱϫⲡ̄ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ. ϥ̄ⲟ̄ ⲛ̄ϩⲟⲧⲉ. ⲟⲩⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲡⲉ. ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ ϥⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉ ϩⲗⲟϭ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉϩ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡ(ⲉⲓ) ϩⲗⲟϭ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ϣ(ⲁⲣⲉ) ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲟⲡⲥ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲟⲩ (ⲟⲩ)ⲉϣ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉ. . . ⲡⲉⲓⲑⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄. . . . . . . ⲟⲩ ⲛ̄ϥ ⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ. . .

[1] ⲛ̄ⲧⲁⲛ. . .

. . . . ⲙⲟϥ

(Il manque ici quatre lignes environ.)

(p. ⲟ̅ⲏ̅) ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁï ϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ...(ⲧⲥ)ⲧⲏⲩ[1]
ⲛ̅ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ. . . . . ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̅ϥ ⲛⲁ ⲉⲡⲓⲑⲩ-
ⲙⲉ(ⲓ). . . ⲡⲥ̅ⲃ̅ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲉϥϩⲏⲡ ϩ(ⲙ̅ ⲡⲉϥ)-
ⲥⲱⲙⲁ ⲙ̅ⲛ ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ. . . ⲡⲁï ⲣⲱ̅ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲟϥ (ϫⲉⲡⲙⲩ)ⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲉ(ⲣϣⲁⲛ)
ⲟⲩⲁ̅ ⲇⲉ ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ(ϩⲙ̅) ⲡⲁï ⲛ̅ϥ
ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲛ̀ ϥⲛⲁϣ(ⲱⲡⲉ) ⲛ̅ⲉⲛⲟⲭⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲙⲁ
ⲙ̅(ⲛ ⲡ)ⲥⲛⲟϥ ⲙ̅ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲡⲁï ⲇ(ⲉ). . . ⲡϩⲁ-
ⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲣⲱ(ⲙⲉ ϫⲓ) ⲉⲃⲟⲗⲛ̅ϩⲏⲧϥ̅
ⲁⲩⲱ ⲉⲧ(ⲣⲉϥ) (ⲙⲉ)ⲣⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ. ϣⲱⲣⲡ ⲙⲉ...
ⲛ̅ⲧⲛ̅ ⲟⲩⲁϣϥ̅ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉϥ ϣⲱ. . . . . ⲙ̅ⲙⲟⲛ
ⲉⲧⲙ̅ⲧⲣⲉⲛ ⲁⲁϥ ϩⲱϥ ⲛ̅ⲕⲉⲟⲩⲁ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲟ
. . . . .ⲛ̅ⲧⲛ̅ ⲁⲁϥ ⲙ̅ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱ[2]. . . . . ⲡⲁï ⲡⲉ
ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ[3]. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ ϫⲓ ⲙ̅ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
ⲛ̅ⲃⲟⲛ̅ⲥ ⲙ̅ⲛ̅ⲧϥ̅ ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲡⲥⲱ-
ⲧⲏⲣ. ⲟⲩⲁ̅ ⲉϥⲱⲃϣ̅ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
ⲉϥⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ̀ ⲥⲉⲛⲁ ⲟⲃϣⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲱⲱϥ
ⲉϥⲕⲏⲕ ⲁϩⲏⲩ ϩⲙ̅(ⲡⲃ)ⲏⲙⲁ ⲙ̅ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅. ⲡⲉⲧⲃⲏⲕ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲙ̅ ⲡⲉ ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉϥϩⲛ̅ ⲟⲩ-
ϫⲱϩⲙ̅ ⲙ̅ⲙⲛ̅ⲧⲛ (ⲟⲉⲓ)ⲕ ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲁϥ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ̅

---

[1] ⲛ̅ⲧⲱⲧⲥ a été intercalé ici par une autre main.

[2] ⲙ̅ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲛ?

[3] *Adde* : ⲁⲩⲱ ⲛⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. *Sic in M.*

ⲛ̄ⲧ(ⲥⲁⲧ)ⲉ ⲛ̄ⲁⲧϫⲉⲛⲁ. ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲟⲣ.

. . . .

(p. ⲟ̄ⲑ̄) ⲡⲉⲧ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁⲕⲉ. . . . .
ⲉⲧⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ̄. . . . .
(ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ⲃ)ⲁⲗ ⲉⲧϭⲓⲛϭⲱ(ϣⲧ ⲉⲧ-)ϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ ⲗⲁⲥ ⲉⲧⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉⲧⲛ̄ ⲙⲁⲁϫⲉ ⲉⲛϭⲓⲛ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉⲛ (*sic*) ⲧⲁⲡⲣⲟ̀ ⲉⲛϭⲓⲛⲱⲣ̄ⲕ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ ϩⲓϩⲟⲧⲉ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ̄ ⲡⲟⲩⲁ̄ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲕⲁⲡⲛⲁ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ. ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲁ̄ ⲡⲟⲩⲁ̄ ⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ. ⲧⲁⲣⲉϥϭⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϣⲗⲏⲗ. ⲉⲛϣⲁⲛⲃⲱⲕ ⲅⲁⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲛ ⲟⲩⲧⲛ̄ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲩⲁⲛ̀ ⲙ̄ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲉⲛⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ̀. ⲛ̄ϣⲱⲡⲉⲣⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛ̄ⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ. ⲕⲛⲁ ϣⲗⲏⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲏ ⲛ̄ⲅⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲙ̄ⲡⲉⲕϩⲏⲧ̀ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲁⲛ[1]. ⲡⲁⲩⲁⲛ̀ ⲅⲁⲣ̀ ⲟⲩⲧⲛ̄. ⲛ̄ⲅⲛⲁϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ̀ ⲉⲧⲁⲗⲉ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲛ̄ⲇⲏⲙⲟⲥⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲕϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ (ϯⲣ̄ ⲛⲏⲥ)ⲧⲉⲓⲁ. ⲉⲕⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉⲡϫⲓⲛϫⲏ. . . . ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲉϩ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲓⲁ. ⲡϩⲏⲧ

---

[1] *Adde* : ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲕ ϭⲓϫ ⲟⲩⲁⲁⲃ̀ ⲁⲛ.

ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲱⲱϥ. ⲧⲉ ⲯⲩ(ⲭⲏ)....... (p. ⲡ)
.....ⲕⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲕ ⲟ̄.....ⲙⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ.....
ⲉⲧⲉ..... ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉ ⲣ̄ϣ.......
ⲡⲗⲁⲥ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ. ⲡ̄ϭⲓϫ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ.
ⲛ̄ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲡⲱⲧ ⲉⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ϫⲓ
ϥⲟϭⲥ̄ ϩⲙ̄ ⲡϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ̄. ⲙ̄ⲙⲁϫⲉ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ-
ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲉ̄ ⲛ̄ϣⲗⲟϥ. ⲕⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥϫⲏⲣ.
ⲕⲡⲏⲧ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ. ⲕⲃⲏⲕ ϣⲁ
ⲛ̄ⲣⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ. ⲕⲥⲁⲁⲛϣ̄ ⲛ̄ ⲉ ⲫⲁⲣⲙⲁⲕⲟⲥ.
ⲕ ⲟ̄ ⲛ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲛⲣⲉϥϫⲓⲟⲩⲉ[1]. ⲕⲧⲏϩ' ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥ-
ϯϩⲉ. ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲥⲙⲟⲛⲧ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲱⲣⲡ̄. ⲡ-
ϫⲟⲓ̈ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲟⲧⲡ̄ ϩⲁ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. ⲁⲩⲱ
ⲡⲉϫⲁⲕ ϫⲉ ϯⲣⲏⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ. ϯϣⲗⲏⲗ. ⲙⲏ ⲉⲧ-
ⲃⲉ ⲛⲛⲉⲑⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲏⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉ ϣⲗⲏⲗ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄
ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ ⲁⲁϥ ⲛ̄(ⲥⲡⲏⲗ)ⲁⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲛⲉ. ⲡⲉϫⲁϥ
ⲟⲛ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ ϣ(ⲁⲛ) ⲡⲣϣ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ ϭⲓϫ ⲉϩ-
ⲣⲁⲓ̈ ⲉⲣⲟⲓ̈ ϯⲛⲁ(ⲕⲧⲉ) ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄. ⲛⲉⲧⲛ̄
ϭⲓϫ ⲅⲁⲣ ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ. ϥⲥⲏϩ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲉ-

[1] Lire comme s'il y avait ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲁ. Car ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲉ serait un synonyme inutile de ⲣⲉϥ ⲧⲱⲣⲡ̄ qu'on trouve plus loin. D'ailleurs, ⲣⲉϥ ϫⲓⲟⲩⲁ conserve la progression nécessaire après les ⲣⲉϥ ⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ et les ⲣⲉϥ ⲙⲟⲩⲧⲉ, et avant les ⲣⲉϥϯϩⲉ. (Voir la traduction.)

ⲧ̄ⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲛ ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲟⲩⲱⲙ ⲧⲁ ⲯⲩⲭⲏ
ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲟⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲓ̈ⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ
ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲟⲩⲃ (ⲏⲃ) ⲛ̄ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ
ⲧⲉ ⲧⲁⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲁⲓ̈. (p. ⲡ̄ⲁ) ...ⲉⲧⲉⲙ̄ⲛ-
ⲧⲟⲩ ...ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ϩⲓⲧ(ⲛ̄) (ⲛ)ⲉⲡⲣ(ⲟⲫⲏ)ⲧⲏⲥ
ϫⲉ ⲁⲓ̈ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲟⲩ....... ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉ-
ⲧ̄ⲙⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲓ̈ⲣⲱⲕϩ ⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲛⲥⲁⲛϩⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲙⲏ-
ⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲗⲁⲧⲉⲓⲁ[1]. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ
ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲓ̈ⲣⲱ(ϩ̄ⲧ) ⲛ̄ⲛⲉⲧ̄ⲛ ϣⲏ-
ⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲧ̄ⲛ ϩⲣϣⲓⲣⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲙⲟⲩ̄
ⲉϥⲟϣ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲡⲉϫⲉ
ⲡϫⲟⲓ̈ⲥ[1]. ⲁⲓ̈ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩϣⲱϭⲉ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ
ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ ⲕⲁϩ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲛⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲉⲧ̄ⲛ
ⲕⲧⲉ ⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲓ̈ⲥ.
ⲁⲓ̈ⲧⲁⲕⲉ ⲧⲏⲩⲧ̄ⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ⲧⲁⲕⲉ ⲥⲟ-
ⲇⲟⲙⲁ ⲙ̄ⲛ ⲅⲟⲙⲟⲣⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲛⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉ-
ⲧ̄ⲛ ⲕⲧⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲣⲟⲓ̈ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. ⲛⲁⲓ̈
ϭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲏ ⲛ̄ⲥⲉ ϩⲓϫⲱⲛ ⲁⲛ ϣⲁ ⲡⲟⲟⲩ
ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲁⲛ
ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲉⲧⲟⲩ......................
(p. ⲡ̄ⲃ)......... ⲁⲩ ϫⲟⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉ...
ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲟⲓ̈ⲧⲉ (ϫⲉ)..... ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲉϥⲥⲟ-

[1] Ce mot est ainsi écrit dans le manuscrit au lieu de ⲡϫⲟ-ⲉⲓⲥ, parce que, dans cet endroit ainsi que dans le membre de phrase suivant, il est écrit au bout d'une ligne.

ⲟϥ ⲉϣⲁϥ(ⲡⲱⲱ)ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲛ ⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲥ(ⲛ)ⲧⲉ. ϣⲁϥⲣ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲛ̄ϥⲣ̄ ⲟⲩ ⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲉϥⲟ̄ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲱⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲛ ϣⲁⲛ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲑⲟⲓ̈ⲧⲉ. ϩⲉⲛ ⲥⲟⲡ ⲙⲉⲛ ⲉⲛⲡⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲛ ⲡⲱⲣϣ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲛϭⲓϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲏ̄ ⲉⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ. ϩⲉⲛ ⲥⲟⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲛ ⲁⲝⲓⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲉϥⲕⲁⲟⲩⲛⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲫⲁⲣⲙⲁⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲛ ⲛ̄ⲣⲉϥⲡⲁϩⲣⲉ ϫⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲁϣⲧⲉ. ⲛⲁϣ ⲇⲉ ⲛ̄ϩⲉ ⲱⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁϭⲱⲛ̄ⲧ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲛ̄ϥ ⲛ̄ ⲟⲣⲅⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲛ. ⲛⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ϥⲛⲁ ϭⲱϣ̄ⲧ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉⲛ ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲛϣⲗⲏⲗ. ⲙⲏ........................

ⲉⲑⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲛ ϩⲓⲧ̄ⲛ ⲓ̈ⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ϯⲛⲁ ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲡⲉϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ : ⲏ ⲉϫⲛ̄ ⲟⲩϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲛⲁ ⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲃⲁ. ⲁϣ ϭⲉ..... ⲡⲉⲕⲃⲁ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁ ⲛ̄ⲧ̄ϥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲛ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲧⲣⲉⲛ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲑⲉ..........

(p. ⲡ̄ⲅ̄) (ⲙⲉ)ⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉʼ ϣⲁⲥϫⲣⲟ ⲉⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ. ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁʼ ⲡⲉ ⲡⲣⲓⲙⲉ. ⲡⲣⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ ϣⲁϥϥⲉⲧ ⲛ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

ϯⲥⲃⲱ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲕϣⲏⲣⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥ ⲣ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥ ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁ ⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕ ⲟⲩⲱϣ. ⲙⲁⲣⲉϥ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲉⲥ-

ⲃⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁϩ' ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲙⲁⲣⲉϥ
ⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲩ ⲥⲃⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧ̄ϥ. ⲧⲉⲛ ⲧⲉⲕ ⲧⲁ-
ⲡⲣⲟ' ⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ ⲙⲟⲟϣⲉ
ⲙ̄ⲛ ϩⲉⲛ ⲥⲁⲃⲉ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲧⲉⲛ' ⲣⲱⲕ ⲉϣⲣ̄ⲕ. ⲁⲩⲱ
ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲁϩⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ϣⲓⲛⲉ
ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ
ϩ̄ⲛ ⲣⲱⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲉϣ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱ(ⲙⲉ). . . . .
ⲁⲩⲱ ⲉⲕϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲕⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ' ⲉⲧⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ
ⲥⲟϣ̄ⲕ. ⲛ̄ⲧⲟⲕ ϩⲱⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲥⲱϣ. ϯⲉⲟⲟⲩ
ⲛ̄ⲟⲩϩⲗ̄ⲗⲟ' ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲁⲁ ⲛⲁϥ ⲉⲧⲣⲉϥ ϩⲙⲟⲟⲥ·
ϣⲓⲛⲉ ϩⲏⲧ̄ϥ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲛ̄ ⲣⲱ(ⲙⲉ)
ⲛⲁ ϯⲛⲟⲩϭⲥ̄ ⲛⲁⲕ. ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲟⲩⲉϩ' ϩⲓⲥⲉ ⲉⲗⲁⲁⲩ
ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣ̄ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲛ
ⲥⲛⲁⲩ. ⲟⲩ(ⲛ̄ⲧⲁ)ⲕ ⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲟⲩϣ̄ϥ ⲉϫⲱⲕ ⲙ̄ⲛ̄
ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲕ. ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϣⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ
(p. ⲡ̄ⲇ) ⲛ̄ⲅ ⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲅ ϭⲙ̄ⲡϣⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲟⲧ̄ⲛ
ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲕⲁⲛ ⲛ̄ⲧ̄ⲕ ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ϫⲉⲕ ⲧⲉⲕⲁ-
ⲅⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲕ ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ.. ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ̄ⲧ
ⲉⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲛⲁϥ. . . (ⲛ)ⲉϥ ϩⲩ-
ⲡⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓ̈
ϣⲙ̄ⲙⲟ' ⲁϥ ⲙ̄ⲡϣⲁ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϫⲡⲉ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲛ
ϩⲧⲏϥ ⲛⲁⲕ ⲧⲁⲣⲟⲩ ϣⲡ̄ϩⲧⲏⲩ ϩⲁⲣⲟⲕ. ⲡⲁⲣ-
ϫⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲟⲩϥⲛⲉ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϩ̄ⲛ ⲧⲡⲟ-
ⲗⲓⲥ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲫⲑⲟⲛⲉ ⲛ̄-
ⲗⲁⲁⲩ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ⲟⲩⲁ̄ ϣϣⲉ

ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̄ ⲉⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥ ⲥ̄ⲣϥⲉ
ⲉⲛⲉⲕⲕ(ⲗⲏⲥ)ⲓⲁ. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏ-
ⲕⲉ ⲉⲩⲕⲏⲕⲁϩⲏⲩ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲱⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲧⲱ-
ⲡⲱⲥ[1] (*sic*) ⲙ̄ⲡⲉϥ ⲣⲁⲛ. ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲉϥⲛⲁ ⲛ̄ⲛ̄-
ϩⲏⲕⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲩⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ϣⲁⲣⲉ ⲡϩⲏⲕⲉ ⲣⲁϣⲉ ⲉⲩϣⲁⲛ ϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁϥ
ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄. ⲉϥϩⲉⲗⲡⲓⲍⲉ ⲉⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙ̄ⲙⲟϥ. ϣϣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̄ ⲉⲡⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲉⲧⲣⲉϥ ⲣⲁ-
ϣⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥ ⲧⲱⲙ̄ⲛ̄ⲧ ⲉⲡϩⲏⲕⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥ
ⲟⲩⲛⲟϥ ϫⲉ....... ⲣ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. (p. ⲡ̄ⲉ̄) ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲧⲱϥ ⲧⲉ
ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲡϩⲏⲕⲉ ϩⲱⲱϥ
ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ⲧⲱϥ ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄ ⲙ̄ⲡⲉ ⲁⲓⲱⲛ
ⲉⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ̄ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲧⲉ. ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲡⲉ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲉⲟⲟⲩ. ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϣϩⲱⲡ ⲉⲛⲉϥ
ⲃⲁⲗ. ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁ ⲉⲓ-
ⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛ̄ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ϥ̄ⲟ̂ ⲛ̄ⲟⲛϩ̄ ⲛ̄ⲑⲉ
ⲛ̄ⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲧⲏⲥ. ⲁⲣⲓϩⲟⲧⲉ ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩ-
ⲧⲉ ⲱ̄ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲅ̄ϣⲙ̄ϣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕ
ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ. ⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲕ ⲛⲟⲩⲥ.
ⲱϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲛ̄ⲁ̄ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲏⲕⲉ.
ϯⲙ̄ⲡⲉⲕ ⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲛⲉⲧ ϩⲕⲁⲉⲓⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ̄ ϣⲱ-

[1] Ce mot est encore une correction de la seconde main.

ⲣⲛ̄ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉ. . . ⲧ ϭⲓϫ ⲙ̄ⲡϩⲏ-
ⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲏⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕϭⲟⲙ.
ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲙⲁⲣⲉⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡ(ⲏⲓ)
ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲛ̄ⲛⲅⲉ(ⲛ)ⲛⲏⲙⲁ
ⲁⲣⲓϣⲟⲣⲡ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲅ̄ ⲧⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲏⲏ(ⲃ)
ϯϩⲁⲧⲉⲕ (ⲯⲩⲭⲏ). . . ⲛ̄ϩⲟⲥⲟⲛ ⲕⲟⲛ̄ϩ. ⲉⲣ-
ϣⲁⲛ (ⲣⲱ)ⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲙⲟⲩ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϣⲁ(ϫⲉ)
. . . ⲛⲁⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁϥ (ⲙ̄ⲙ)ⲁⲩ
ⲛ̄ⲥⲁ ⲡϩⲱⲃ ⲛ̄ⲛⲉϥϭⲓϫ. ⲟⲩⲛϭⲟⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϯ-
ⲙ̄ⲛ̄ⲧ. . . . . ⲉⲣⲟϥ ⲉϥ

. . . .

(p. ⲡ̄ⲁ̄) ⲁⲣⲓⲕⲉ ⲉⲡϩⲏⲕⲉ ϫⲉ ⲙ̄ⲡ̄ϥ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄-
ⲛⲁⲓⲁⲧ̓. . . ⲉⲓⲉ ⲟⲩⲡⲉⲧ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ̄
ⲉϥⲕⲁ ⲛⲟⲩⲃ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲟⲩⲃ ϣⲁⲛⲧⲟ(ⲩ) ⲣ̄ϣⲏⲃⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥ ⲙⲟⲩϩ ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲧⲏⲏⲃⲉ ⲛ̄ϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ϣⲁⲛ-
ⲧⲟⲩ ⲣ̄ϩⲟⲟⲗⲉ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲱ̄ⲡⲛ̄ⲁ ⲙⲉⲣⲁⲧⲉ
ϩⲱⲥ ⲉⲁⲛ ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ϩⲙ̄ ⲡⲡⲛ̄ⲁ. ⲡⲡⲛ̄ⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϣⲁϥ ϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉ ⲕⲣⲓⲥⲓⲥ. ⲛⲁⲉⲓⲁⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̄ⲛ̄-
ⲛⲁⲏⲧ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧ ⲟⲩⲛⲁⲛⲁ̄ ⲛⲁⲩ. ⲡϫⲟ-
ⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϣⲱⲡⲉ. ⲛ̄ϣⲁⲛϩ-
ⲧⲏϥ ϫⲉ ⲟⲩ ϣⲁⲛϩⲧⲏϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛ ⲉⲓⲱⲧ.
ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄ ⲕⲣⲓⲛⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩ ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄. ⲙ̄ⲡ̄ⲣ̄
ⲧϭⲁⲉⲓⲟ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲧϭⲁⲉⲓⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄. ⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ
ⲧⲁⲣⲟⲩ (ⲕⲱ) ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϯⲧⲁⲣⲟⲩ ϯⲛⲏⲧⲛ̄
ⲟⲩϣⲓ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉϥⲧⲉ ϭⲧⲱϭ ⲉϥ(ⲡⲉ)ϩ ⲛⲟⲩϩ

ⲉϥⲡⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲉⲛⲁ ⲧⲁⲁϥ ⲉⲕⲟⲩⲛⲧⲏⲩⲧⲛ̄. ϩⲙ̄ (ⲡ)ϣⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϣⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲩⲛⲁϣⲓ ⲛⲏ-ⲧⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ. . . . . [1]

TRADUCTION.

LE CONCILE DE NICÉE.

GNOMES DU SAINT CONCILE.

Bon est Dieu le Père, bon[2] est le Christ, et il est Dieu, bon est le Saint-Esprit. Dieu n'a pas de commencement et il n'est pas de terme à la divinité, car Dieu est le principe et la fin de l'univers[3].

---

[1] Je viens d'avoir l'occasion de collationner sur les papyrus de Turin le texte des gnomes, déjà mis en pages. Ces papyrus se composent de feuillets détachés, mélangés sans ordre, dont quelques-uns sont mutilés, d'autres passés au noir ou effacés par places et presque illisibles. Dans cet examen répété, à force d'attention, je suis parvenu à rétablir certains passages, à déchiffrer des mots et des lettres que j'avais dû d'abord remplacer par des points ou suppléer entre parenthèses. Cela m'a permis de compléter et d'améliorer ma traduction en quelques endroits. Les gnomes sont fort antérieures au texte dogmatique, comme nous le prouverons ailleurs.

[2] Je préfère de beaucoup la version première de Turin partout où il est encore possible de la rétablir malgré les grattages et surcharges d'une autre main. Le mot *seigneur* ne valait certes pas le mot *bon*, dont il tient la place. En général, toutes ces corrections faites au texte de Turin d'après une version différente sont malheureuses, soit au point de vue du style, soit au point de vue de la pensée.

[3] A la place du mot *univers*, ⲡⲧⲏⲣϥ, il y avait primitivement une proposition entière, qui probablement indiquait mieux *toute existence*.

Il n'y a pas de créature dans la Trinité, mais c'est lui le Seigneur qui a créé l'univers. Il n'y a pas d'autre Seigneur que lui pour aucune de ses œuvres.

Il a donné le libre arbitre à ceux qui sont dans le monde, afin que les volontés apparaissent. La volonté de quelques-uns les a fait asseoir près du Christ, et les a élevés au-dessus des anges. Pour d'autres, elle les a portés dans l'enfer.

Dieu n'a rien créé de mauvais. Les démons même ne sont pas mauvais par leur nature, mais par leur volonté. Les anges de Dieu aussi, leur volonté les a tout d'abord élevés dans le bien, et tous ils ont mieux aimé Dieu que leur propre avantage et leur gloire.

La nature de Dieu n'a besoin de rien des choses qui ont été créées, mais l'univers, lui, a besoin de Dieu; et rien n'a été créé pour subsister par soi-même, mais tout subsiste par la force de sa volonté. Dieu n'a rien créé que par son fils, et toutes les créatures, c'est son esprit qui les développe.

Dieu aime ceux qui lui obéissent, et ceux qui lui obéissent sont droits dans leur volonté. La volonté de l'homme est dans ses œuvres. C'est à cause d'elles qu'on appelle quelques-uns d'entre les hommes anges, et d'autres, démons.

Celui qui veut obéir à Dieu écoutera ses commandements. L'homme de cette sorte se hâtera vers l'Église.

Celui qui ne se hâte pas vers l'Église néglige son

propre salut, car celui qui court aux pieds de Dieu cherche un aide.

Hâte-toi vers l'Église après ton travail, afin que Dieu bénisse l'œuvre de tes mains. Celui qui s'empresse pour son travail, à l'exclusion de la maison de Dieu, son travail sera à infidélité.

Attache-toi à ce que tu as entendu dans la maison de Dieu, soit que tu travailles, soit que tu marches, et tu ne pécheras pas.

Celui qui porte son calcul à des usures, que veut-il pour lui dans l'Église? Il vaut mieux que lui, celui qui dort dans sa maison!

On appelle l'Église le purificatoire des péchés. Que chacun y pleure ses péchés. Petite est notre vie sur la terre.

L'unique affaire à l'Église, c'est la prière, la supplication. Celui qui parle dans l'Église, surtout quand on fait la lecture, se moque de Dieu. A quoi bon aller à la maison de Dieu, si tu y vas pour l'insulter. Dieu! personne ne peut l'atteindre par une injure; car sa nature est glorieuse au-dessus de tout ce qui existe; mais il rend bien grand son châtiment, celui qui ose transgresser la volonté de Dieu.

Celui qui regarde une femme dans l'Église augmente pour lui la condamnation; et, quand une femme se pare pour la maison de Dieu, est insensé son père ou son mari : une femme de cette sorte perdra son âme.

C'est une idolâtre qu'une femme qui se couvre d'or à l'Église, surtout avec ostentation. L'or n'est

point considéré par le sage, pas plus que le noir des yeux. Celle qui porte des pierreries sur la tête montre son peu de cervelle, et celle dont les cheveux sont dénoués, c'est-à-dire flottants comme des clochettes, appelle à elle les insensés.

Une femme est aimée de Dieu et des hommes à cause de sa sagesse et de la bonne administration de sa maison; car la beauté vaine, il y a une vengeance qui la poursuit.

Orne-toi pour ton mari, par les œuvres de tes mains et par la sagesse de ta bouche. Les saintes appellent leur mari mon Seigneur.

N'aime pas à te parer, ô femme! mais souviens-toi de toutes les belles qui sont dans le sépulcre. Celles même qui gisent sur le lit de la maladie, la beauté cesse en elles.

Orne ton âme par l'amour de Dieu et donne ton cœur à la parole de Dieu. Écoute-le.

Un homme sage ne s'attachera pas à une femme insensée. Or celle qui n'obéit pas à son père ou à son mari est une insensée.

Mon fils, éloigne-toi d'une femme qui aime la parure, car ce sont signaux d'adultère que les étalages d'anneaux et de clochettes [1].

Tu reconnaîtras une femme qui hait le péché

---

[1] Ce passage présente un double sens en copte, car les mots ϣⲩⲕⲓⲗ et ϩⲱⲗⲕ se sont, par extension, appliqués aux cheveux : en boucles flottantes comme des clochettes ou s'enlaçant comme des anneaux.

à la pureté de son visage; quant à celle qui met du noir à ses yeux, elle montre par là sa futilité.

Le soin du corps n'a pas besoin de ces choses. C'est vanité que de les porter. A quoi sert le noir des yeux? On gâte une belle image avec la fumée des lampes.

Celui qui se pare à l'église, contre sa nature, fait outrage au créateur. Couvre ton visage à l'église et dans les places publiques, et ne scandalise pas une âme. Il y en a qui marchent avec une tenue mauvaise, pensant attirer sur eux les regards. L'homme de cette sorte est un être sans âme[1].

L'homme qui rase sa barbe veut ressembler aux enfants sans connaissance[2]. Ceux donc qui n'ont pas la connaissance, qu'on ne les connaisse pas.

Que ton vêtement soit pour toi selon les besoins du corps, et ne t'orne pas d'une longue chevelure,

---

[1] Le mot ⲁⲧϩⲏⲧ est très-difficile à rendre en français. Il signifie littéralement dépourvu de ϩⲏⲧ, de *cœur*. Or les Égyptiens avaient considéré le ϩⲏⲧ comme étant le siége de l'intelligence, des sentiments moraux et affectifs aussi bien que des agitations de l'âme. Le terme ⲁⲧϩⲏⲧ pourrait donc s'appliquer à des insensés *privés de raison*, à des égoïstes *sans cœur*, à des criminels *sans conscience*, à des misérables *sans moralité* et pour ainsi dire *sans âme*.

[2] Voir notamment dans saint Clément d'Alexandrie (*Pedag.* II-3) un très-long morceau relatif à la barbe : « c'est la fleur de virilité... Dieu y attache tant d'importance qu'il la fait paraître chez l'homme en même temps que la raison (φρόνησις)..... il est impie de s'en dépouiller... c'est faire penser qu'on est adultère, efféminé, *utrique veneri deditus*... etc. » Voir aussi dans le même ouvrage le chapitre II du livre IV. Cf. saint Épiphane (*hær.* 80 adv. Massil. 7); Constitutions dites *apostoliques* (II-3), etc.

car cela appartient aux femmes. Si tu aimes la parure comme une femme insensée, en quoi diffères-tu d'elle?

L'homme est établi en dignité[1] comme le gouverneur d'une ville. Un homme qui aime ses fils les instruira bien, et sa fille, il lui apprendra la loi.

Sois comme un gouverneur pour tes fils, et tu ne rougiras pas d'eux.

Si ta fille désire l'état de virginité, tu t'es rendu digne d'une grâce . . . . Le Seigneur s'est souvenu (de toi), car le Seigneur est saint et il aime les saints.

---

[1] Mot à mot : « le mâle est établi au-dessus », ⲡϩⲟⲟⲩⲧ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ̈. Par une préoccupation très-naturelle à cette époque, Clément d'Alexandrie insiste, à plusieurs reprises et outre les passages cités plus haut, sur la dignité supérieure du sexe masculin et sur l'avilissement produit par ce qui peut rendre moins sensibles les différences qui le distinguent. En effet, le crime auquel se rapportent les paragraphes précédents était fréquent durant le paganisme, et il avait fini par prendre dans l'Empire des proportions qu'on admettrait à peine si l'on ne possédait les affirmations explicites de contemporains, celles de Zacharie et celles de Salvien de Marseille. Ce dernier auteur écrivait une quinzaine d'années environ après le concile de Nicée.

Un peu plus tard parut une première loi pénale, bientôt suivie de plusieurs autres. (Voir *Cod. Theodos.* IX, VII, 3, 6, 6 *bis*; *Cod. Justin.* IX, IX, 31; *Novell.* 77 et 191.)

Parmi les termes de ces lois, il en est qui rappellent forcément à l'esprit la rédaction même des gnomes : « . . . . . Nihil enim discretum habere videntur cúm feminis. . . . . » (*Cod. Theod.* IX, VII, 6); « . . . . . nihilque discretum habere cum feminis occupatus, ut flagitiis poscit immanitas, atque omnibus eductos (pudet dicere) virorum lupanaribus » (*loco citato*).

Une vierge sage ressemble à Marie. Qui peut dire la grâce de la Mère de notre Seigneur[1], que Dieu a aimée à cause de ses œuvres? C'est pour cela qu'il a fait habiter en elle sou Fils bien-aimé. On appelle le Père non engendré père du Christ, et il l'est en vérité. On appelle aussi Marie mère du Seigneur; et, en vérité, c'est elle qui a engendré celui qui l'avait créée! Et il n'a pas été amoindri, parce que Marie l'avait engendré; et elle n'a pas perdu sa virginité. Elle a enfanté le Sauveur; mais lui, il se l'est réservée comme un trésor précieux[2]. . . . .

. . . .

Le Seigneur regarda dans sa création entière, et il ne vit rien qui ressemblât à Marie. C'est pour cela qu'il la choisit pour être sa mère. Si donc une femme désire qu'on l'appelle vierge, qu'elle ressemble à Marie, Marie qu'on a appelée, en vérité, la Mère du Seigneur.

---

[1] Le texte copte a été ici surchargé, probablement par suite de la querelle de Nestorius avec saint Cyrille. Le mot ⲠⲈⲬ̅Ⲥ̅ a été gratté par le possesseur du manuscrit, qui, négligeant l'article, a écrit ϪⲞⲒⲤ; et ainsi l'expression *mère du Christ*, Χριστοτόκος, que l'hérésiarque voulait opposer à *mère de Dieu*, Θεοτόκος, a été remplacée par un terme indifférent. La même substitution s'est encore répétée un peu plus loin.

[2] Ici se trouve un long morceau relatif à la Vierge Marie. Des lacunes trop nombreuses, et qui rompent le parallélisme, ne nous permettent pas jusqu'ici de reconnaître avec certitude s'il s'agit d'un type idéal de vierge chrétienne ou de la vie réelle de la Vierge Marie. Un examen nouveau du papyrus nous permettra sans doute de revenir prochainement sur ce morceau.

Une vierge qui ne jeûne pas chaque jour jusqu'au soir[1] n'a pas de force pour être vierge. Vierge! sois digne de ce nom. . . . . il est meilleur de prendre un mari que de faillir.

Si tu ne veux pas te marier, ne te rassasie ni de pain ni de sommeil, de peur qu'on ne trouve ta lampe éteinte.

Les vierges ne font pas toilette. Elles ne pensent même pas à . . . . . leur figure.

Leur premier soin, c'est de se lever au matin pour prendre le livre et lire. Si elles travaillent des mains, c'est depuis la deuxième jusqu'à la neuvième heure. (Mais elles consacrent) les deux premières heures à la prière et à la lecture, ainsi que le (soir) depuis neuf heures. Car toute leur parure, c'est le Verbe qui la leur donne. Celle qui néglige les saintes Écritures ne connaîtra pas la volonté de l'époux.

Est-il bon que le feu soit tout près de la paille? Est-il bon qu'une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ[2] soit près d'une femme qui habite avec un mari?

---

[1] Dans la primitive église, les mortifications corporelles, principalement les jeûnes et les abstinences, étaient en très-grande faveur. Voir notamment à ce sujet Tertullien, *De jejuniis*, Clément d'Alexandrie, *Stromat.* liv. VII et *passim*, saint Ignace d'Antioche, *Epist. ad Philipp.*, les *Constitutions* dites *apostoliques* et surtout les *Actes* du concile d'Elvire, concile tenu sous le règne de Dioclétien en l'an 301, et qui est le premier dont nous ayons des canons de discipline. Le jeûne double, c'est-à-dire rompu seulement après deux jours, y est prescrit comme d'obligation à certaines époques pour tous les chrétiens. Notons aussi, parmi les observances des premiers siècles, l'abstinence perpétuelle de viandes que s'imposaient de nombreux laïques.

[2] Voir dans saint Clément d'Alexandrie (*Stromat.* liv. VII, 12)

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ dont les vêtements sont de diverses couleurs, ses passions aussi sont de diverses espèces. La modération[1] dans les vêtements ne permet que la couleur naturelle à la laine, mais celle qui teint son vêtement, son âme reste sans même un sac.

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ sage ne parle pas du tout avec un homme. L'insensée au contraire joue avec les jeunes gens.

Il en est comme du nom vénéré de Dieu que les insensés donnent aux idoles. De même le nom de vierge, on le donne à des femmes folles. La virginité est un nom divin.

La ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ vierge n'a de regards ni pour l'or ni pour la perle : ce qu'elle possède est meilleur que les deux.

Comme (fait) celui qui choisit l'or parmi les choses matérielles, de même celui qui choisit la virginité parmi les vertus[2].

---

quelques indications sur la vie monastique ou solitaire chez les chrétiens égyptiens du IIe siècle. L'origine du monachisme se perd en Égypte dans la nuit des temps. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

[1] Ⲙⲛ̄ⲧ-ϣⲁⲧ est intraduisible. S'il s'agissait des aliments, nous dirions la *frugalité* ou la *tempérance*. Si nous écrivions en latin, nous pourrions imiter l'exemple d'un traducteur de saint Clément d'Alexandrie qui, dans une phrase correspondante par les expressions comme par la pensée, s'est servi du mot *frugalis* « veste frugali. . . . . alba colore, ut diximus ; » le texte grec portait λιτῇ (*Pedag.* III, XI).

[2] On pourrait traduire : « de même que rien n'est préférable à l'or parmi les choses matérielles, de même rien n'est préférable à la vir-

La virginité du corps, quand l'âme est indisciplinée, est une folie.

A quoi bon une vierge qui accumule l'or?

A quoi bon celle qui remplit des caisses de vêtements, et qui se glorifie en disant : « Je suis vierge! »

Le lieu de réserve d'une vierge, c'est le trésor de son âme. Si elle couvre ceux qui sont nus, elle amasse pour elle un trésor.

Tout le mérite de la virginité, c'est la soumission, le renoncement et l'abstinence. Une femme qui recherche la nourriture, le Christ ne peut du tout la remplir[1].

Le sceau de la pureté est le jeûne. Quiconque rend abondante sa nourriture, rend abondantes ses défaillances.

Éloigne-toi d'une vierge du Seigneur et ne regarde pas après......., pour n'être point jugé comme sacrilége.

Une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ qui se promène l'après-midi n'est point une ⲙⲟⲛⲁⲭⲏ, et celle qui s'en va seule approche de la fornication.

Un homme qui a commerce avec une femme, tandis qu'il a une femme à lui, est un in(sensé)... et un infanticide.

Un laboureur ne consentira pas à jeter sa se-

---

ginité parmi les vertus. » ⲙ̄ aurait alors le sens négatif et serait synonyme de ⲙ̄ⲛ; mais dans ce cas, ⲙ̄ⲛ eût mieux valu.

[1] Avec ⲛ̄ⲥϣϣⲉ ⲁⲛ, on traduirait en donnant à ⲙ̄ⲛ le sens copulatif.

mence sur la pierre, parce qu'elle ne pousserait pas pour lui : ita nullus homo sapiens fundet semen suum ad meretrices, non enim germinaret ei, aut si forsan germinaret ad maledictionem esset.

L'insensé[1] regarde à donner son vêtement : et pretiosum semen suum dat consuete meretricibus. Quid pretiosius semine hominis? Quid inter cuncta semina? Insano semen contemptum. Sit sufficiens nutrimentum filiis tuis et parcus sis seminis tui : parcus sis tui, non parcus sis genituræ.

Pourquoi l'homme qui habite avec une femme a-t-il des yeux pour une autre? Car si celui qui n'a pas de femme, par ses regards pèche grandement, à plus forte raison celui qui, habitant avec une femme, manifeste à tous, par ses regards, son incontinence.

Aucun incontinent, est-il dit, n'héritera au royaume des cieux.

Contente-toi de ta femme; ne vaut-elle pas les autres? Celui qui demeure avec la femme qui lui est propre reposera son âme en elle, et non celui

---

[1] Cette phrase a été modifiée profondément par des grattages et des surcharges d'une seconde main. On entrevoit qu'elle devait être primitivement à peu près ceci : « homo sapiens cavet ne det (semen suum) meretricibus, et dat (conjugi suæ?) semen veneratum ad procreationes omnino. » ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ ϯⲥⲟ ⲉϯ . . . ⲛ̄ϩⲉⲛ ⲡⲟⲣⲛⲏ ϣⲁϥϯ. . . . . ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ ϩⲙ̄ ⲛⲉ ϭⲣⲱⲱϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ. (Nous indiquons par des points la place des mots effacés.)

qui la poursuit de ses regards. Dans la mesure où tu mesureras, il sera mesuré pour toi.

Celui qui habite avec sa femme, selon le but du mariage, verra des fils sages, et celui qui restera chaste dans les jours de ⲥⲱⲛϩⲧ̄ⲉ sera honoré par ses fils.

Celui qui sert Dieu en vérité, ses fils le serviront en vérité. Il n'est pas, dans la vie de l'homme, de repos de l'âme tel que d'avoir des fils sages, libres de maladie et forts. Celui qui est le serviteur de Dieu en vérité, on les lui donnera.

Fais goûter à tes fils l'église et non les cabarets. Apprends-leur à écouter en silence, et dans les jours de ta vieillesse ils te consoleront avec les paroles de Dieu.

Les hommes demeurent des vieillards à cause de la vérité, les menteurs comptent peu de jours.

. . . .

. . . .

Ils ne sont pas méconnus de Dieu, ceux qui ne le méconnaissent pas; or mentir, c'est le méconnaître[1]. Aucun chrétien ne mentira, car la méconnaissance (de Dieu), elle, est menteuse.

Un homme qui participe au corps du Christ, il

---

[1] ⲙ̄ⲙⲟⲥ doit être ici remplacé par ⲙ̄ⲙⲟϥ. Si l'on suivait la version de Naples, il faudrait traduire « car le mensonge se méconnait soi-même. » En effet, le commencement de ce paragraphe est à Naples. « Ils ne méconnaissent pas Dieu, ceux qui aiment la vérité, » ce qui traduit mieux notre texte copte.

ne faut pas qu'il mente, car Dieu est vérité, et ceux qui aiment Dieu ne mentent pas.

Étonnante est l'audace de ceux qui vont vers le corps du Christ, pleins d'envie et de haine. Dieu aime l'homme, et ceux qui haïssent les hommes n'ont pas honte!

Ceux qui se haïssent mutuellement haïssent Dieu, et le repoussent en lui disant : Ne nous aimez pas. Malheur à celui qui hait l'image de Dieu!

Celui qui fait tort à un homme, c'est à soi qu'il nuit. Il n'est aucun attrait dans la passion de la haine, et il est étrange qu'elle ait puissance sur nous tous.

Celui qui aime son prochain aime Dieu; celui qui aime Dieu, Dieu l'aime, et celui que Dieu aime est un enfant de Dieu.

C'est une honte devant Dieu qu'un homme qui se détourne du corps du Christ sous prétexte. . . . . .Celui qui ne se rend pas digne du Mystère recevra de grands châtiments.

A quoi bon venir à la *Sunaxis* sans écouter la lecture des Écritures? Celui qui n'écoute pas la lecture de l'Évangile se moque du Mystère. Celui qui ne prête pas son attention à la consécration du corps et du sang du Christ, ne le laisse pas y participer.

Celui qui a la foi se hâtera vers l'église. L'homme fidèle s'affligera si l'on prie ou si l'on psalmodie avant qu'il arrive à l'église. Le négligent, lui, retarde, et il n'est pas béni.

Celui qui se hâte vers l'église recevra une ample

bénédiction. Celui qui tarde sans nécessité arrive trop tard pour être béni.

Il faut recevoir le sang du Christ à la façon d'un petit enfant qui a soif du lait de sa mère; car celui qui ne le reçoit pas n'a pas la vie. Quant à celui qui le reçoit dans un état de souillure, de haine, d'impureté, de luxure, mieux vaudrait pour lui n'avoir pas la vie. . . . .

Il n'y a pas de péché qui soit pire devant Dieu que la haine, car c'est elle qui tue. Celui qui suit la voie du péché contre nature est le frère de celui qui hait. La charité lave de tous les crimes, et la haine, elle, dissipe toutes les vertus.

La charité convient aux chrétiens. Celui qui reçoit le Christ, il faut encore qu'il reçoive sa volonté.

La charité n'a pas de méconnaissance; car la charité nous lie à tous les hommes. La consommation de la charité, c'est de faire le bien à tous les hommes. Celui qui fait le bien à ceux qui le haïssent ressemble à Dieu. Aucun homme sans charité ne recevra de récompense. Quant à celui qui fait le bien à ses ennemis, il recevra une couronne incorruptible. Et comment ne ferait-il pas le bien à tous les hommes, celui qui le fait à ses ennemis? Et le bien ne consiste pas seulement dans de grandes aumônes. Celui qui fait le bien l'accomplit avec un verre d'eau froide et un pain.

C'est une honte, pour un chrétien qui a deux vêtements, que d'oublier celui qui n'en a pas.

Si, dans la vie, nous avons une communauté les

uns avec les autres, combien plus encore devant la mort! O homme! sois aimant envers l'homme, puisque tous nous sommes dans une terre de passage, et que rien dans l'homme ne peut sauver du châtiment comme la charité. Sois aimant envers l'homme, tandis que tu es. Tu ne tarderas pas. Combien doit durer encore ta vie sur la terre? Ne la disperse pas dans la vanité.

Il est pour le sage un jour meilleur, et il se réjouit sur l'utilité d'un seul jour. L'insensé, lui, disperse sa vie en un jour, et après cela vient la fin pour lui sans qu'il trouve rien en ses mains.

Quiconque est sage évitera de dire un mot insultant; l'homme sans cervelle, lui, dira tout.

On jugera l'homme dans les paroles de sa bouche. On n'oubliera pas même les pensées de son cœur. Malheur à l'homme qui s'oublie . . . .
. . . .
. . . .

C'est la négligence qui te fera ressembler aux démons, car ils sont devenus tels à cause de leur négligence.

L'homme négligent tombe dans la perdition, car celui qui ne porte pas son attention sur son propre salut, qui le vivifiera?

. . . .
. . . .
. . . . Celui qui reste dans l'ignorance des *anagnosis* ressemble aux bêtes. Celui qui applique son âme à la lecture ne péchera pas.

Celui qui aime la parole de Dieu aime Dieu, et celui qui agit ainsi est l'ami de Dieu.

Celui qui va vers le corps du Christ comme à un festin, irrite Dieu; et celui qui y participe en s'enivrant perd sa propre âme[1]. Il y a un temps pour manger et boire selon une juste mesure, et il y a un temps pour le Mystère. C'est avec une grande circonspection qu'il faut l'aborder.

Celui qui reçoit avec pureté le corps du Christ reçoit une nourriture sublime, et il a la puissance suffisante pour ressusciter les morts. Mais il est plus facile de ressusciter les morts que de convaincre les hérétiques. Car les hérétiques ne croient pas à Dieu ni à ses saints, mais à leur propre volonté; et la volonté de tous ceux qui s'écartent de l'Esprit-Saint les précipite dans l'enfer.

Admirable est le soleil dans le sommet des cieux,

[1] Ce passage rappelle à l'esprit ce que dit saint Paul dans le chapitre XI de la première épître aux Corinthiens : « Convenientibus vobis in unum, jam non est dominicam cœnam manducare. Unusquisque enim suam cœnam præsumit ad manducandum et alius quidem esurit, alius *ebrius* est. Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum? aut ecclesiam Dei contemnitis et confunditis eos qui non habent? Quid dicam vobis? laudo vos? in hoc non laudo. » L'usage des agapes, après ou avant lesquelles on participait à l'Eucharistie dans la primitive Église, avait, en effet, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne pendant lesquels il se continua, donné lieu à bien des abus. Cet usage, encore combattu par saint Ambroise et saint Augustin au commencement de leur pontificat, semble avoir complétement disparu vers ce temps. (On peut consulter à ce sujet la dissertation de Georgi, *Actes de saint Collathe*, 2e édition, p. 17.)

mais ce n'est rien devant la gloire de Dieu. Comme est (une étincelle devant le feu), ainsi est la gloire du soleil devant la gloire de Dieu. S'il n'est au pouvoir d'aucun homme de contempler la face du soleil, si peu qu'il est, de même il n'est au pouvoir de personne de contempler la grandeur infinie de Dieu; car aucun homme ne peut voir sa face et être en vie.

Il a placé, dit-il, son tabernacle dans le soleil. Son tabernacle, c'est la lumière en vérité. S'il n'est au pouvoir de personne de voir l'être même du soleil, à cause du tabernacle de Dieu qui est en lui, quoiqu'il soit bien pâle en présence de la gloire de Dieu. . . . .

. . . .

et le soleil a donné sa chaleur. Aucun fruit ne peut se développer sans lui, car Dieu l'a établi pour être la puissance du jour.

Si la créature est si admirable, de combien celui qui l'a créée ne la surpasse-t-il pas? Si[1] tous les peuples sont comme un verre d'eau de la mer relativement à la gloire de Dieu, à combien plus forte raison est-il élevé, admirable au-dessus de toute la création (faite) pour nous. Car Dieu est infini. Il remplit l'univers. Il (repose) sur les chérubins, laissant l'univers en crainte : il est tout (notre) désir, (notre espérance), car (ici-bas) qui pourrait supporter la suavité de Dieu? Au sujet de cette suavité ineffable, les saints . . . .

[1] Confer. Origen. *contra Celsum*, V. II.

. . . .

. . . . C'est pourquoi il est dit : Qui donc sera repoussé de l'amour?

Qui . . . . . ne désirerait cette merveille cachée dans son corps et dans son sang . . . . le saint Mystère? Si quelqu'un ose y participer sans être pur, il restera coupable du corps et du sang du Seigneur.

Car il s'est fait oblation afin que l'homme y participe et l'aime. Mais d'abord nous ne voulons pas

. . . .

. . . .

. . . . de le faire au prochain : c'est la loi et les prophètes.

Celui qui fait injustice à son prochain n'a aucune communion avec le Sauveur, et celui qui oublie son prochain nu, on l'oubliera aussi, quand il sera nu devant le tribunal du Christ.

Quant à celui qui va vers l'autel souillé d'adultère, on le livrera au feu inextinguible . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

Gardez vos yeux de regards inutiles, votre langue de la médisance, vos oreilles des vains bruits, votre bouche de serments affreux et terribles. Que chacun place dans son cœur la miséricorde envers le prochain; qu'il s'efforce de garder les commandements; qu'il trouve moyen d'aller à la maison de Dieu pour prier; car si nous allons à la maison de Dieu, por-

tant la livrée[1] du démon, de quelle manière pourrons-nous recevoir les commandements de Dieu?

De quelle manière? — tu prieras dans la maison de Dieu et tu jeûneras? — ton cœur n'est pas droit et tes mains ne sont pas pures : la livrée charge ; tu ne pourras porter les préceptes qui sont les trésors publics de l'Église. Tu dis : *Je jeûne;* tu travailles en vain. Le corps est plein de lubricité; le cœur plein d'impureté. . . . . la langue pleine de médisance; les mains pleines de sang; les pieds courent vers le mal; la bouche se hâte pour l'injustice; les oreilles entendent les œuvres honteuses; tu aimes les comédiens; tu cours aux pieds des faux prêtres; tu vas jusque chez les *incantateurs;* tu te fais l'ami des blasphémateurs; tu te mêles avec les hommes de festin; ta main s'unit à celle des oppresseurs avides; le navire entier est surchargé du bagage de l'iniquité, et tu dis : *Je jeûne! je prie!*

N'est-ce pas à cause de tout ce mal que le prophète s'est écrié : « La maison de la prière, vous en avez fait une caverne de voleurs; » et encore : « Si vous étendez vos mains vers moi, je me détournerai

---

[1] J'ai cru devoir employer l'expression moderne de *livrée*, comme permettant de se rapprocher le plus possible de la pensée exprimée par le copte dans les deux passages où l'on y trouve ici le mot ⲠⲈϪⲈⲚ. Ce mot signifie proprement la couleur, *colorem*, τὴν χρόαν. Il signifie aussi l'apparence, l'aspect, et dans l'*Ecclésiastique*, chap. XXXVIII, v. 28, il est employé pour traduire le grec ποικιλίαν, variété de couleurs.

de vous, car vos mains sont pleines de sang.» Il est aussi écrit : « Vos jeûnes et vos abstinences, mon âme les hait; » et Jérémie le prophète a dit : « Est-ce que ce n'est pas l'antre de la hyène pour moi, mon héritage? . . . .

. . . .

. . . . à nous par les prophètes : « J'ai envoyé un . . . . . dans vos villes, j'ai brûlé vos . . . . . . dans le milieu des places, et vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. J'ai frappé vos enfants et vos jeunes gens de mort violente, et vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. J'ai envoyé une maladie sur tous les fruits de votre terre, et après cela, vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. Je vous ai détruit, comme j'ai détruit Sodome et Gomorrhe, et même après cela, vous ne vous êtes pas tournés vers moi, dit le Seigneur. »

Toutes ces choses, est-ce qu'elles ne sont pas sur nous? . . . .

. . . .

Il était dit . . . . . de la hyène que c'est un animal immonde qui change de nature et se transforme, étant mâle durant un temps et femelle durant un autre[1]. Et nous aussi, nous changeons de

[1] Dans l'épître de saint Barnabé, le traité de Tertullien *De pallio*, le *Pédagogue* de saint Clément d'Alexandrie (II, 10), etc., on trouve exposée ou discutée cette ancienne opinion, déjà du reste combattue par Aristote, sur les changements de sexe de la hyène. Saint Barnabé attribue même à Moïse une prescription prohibitive dont ces chan-

nature, comme la hyène. Tantôt nous courons à l'Église, nous étendons nos mains, nous prions, nous jeûnons; et tantôt nous avons recours aux tireurs d'horoscopes, aux donneurs de philtres, aux sorciers guérisseurs[1], les suppliant d'intervenir pour

gements de sexe seraient la cause. Au sujet de l'impureté de la hyène, voir le commentaire de saint Jérôme sur Jérémie (chap. XII, vers. 9, texte des Septante).

[1] Un des canons du concile d'Ancyre, tenu peu de temps avant le concile de Nicée, interdit à tous les chrétiens de recourir aux vaticinateurs, sorciers guérisseurs, etc.

En lisant ce qui nous est resté des jurisconsultes contemporains des Antonins et de leurs premiers successeurs, on est étonné de voir à quel point tous les genres de sorcellerie et de magie avaient pullulé dans l'Empire romain, malgré les peines les plus sévères.

A côté des simples astrologues, vaticinateurs ou devins qu'on punissait déjà de la déportation ou de la peine de mort (Paul. *Sent.* lib. V, t. XXI), des magiciens qu'on exposait aux bêtes ou brûlait vifs (*idem*, t. XXIII, § 17. Ulp. *De offic. procons.* lib. VII, *apud Pellat*, *Manuale juris synopt.*), on trouve indiqués ceux qui faisaient des sacrifices impies ou nocturnes à l'aide desquels ils incantaient, devoultaient et jetaient des sorts «ut incantarent, defigerent, obligarent» (Paul. *Sent.* lib. V, tit. XXIII, § 15), etc.

D'un autre côté, la confiance en ceux qui faisaient métier de guérir par des incantations, des imprécations ou des exorcismes, s'était tellement répandue que les jurisconsultes eurent à décider expressément que de tels guérisseurs n'étaient pas de vrais médecins «malgré les dires de ceux qui proclamaient en avoir obtenu une action salutaire» (Ulp. *in Dig.* lib. L, tit. XIII, l. 1, § 3). Les donneurs de philtres, *amatoria*, etc., paraissent avoir été nombreux (Paul. *sent.* lib. V, tit. XXIII; *Dig.* XLVIII, XIX, 35, § 5; XLVIII, VIII, 3, § 2, etc.). Voir l'*Histoire de la profession médicale*, lue en 1865 par mon frère le docteur V. Révillout devant l'*Académie des sciences morales et politiques*, et publiée dans les Comptes rendus, t. LXXVI, p. 161 et suiv.; t. LXXVIII, p. 5 et suiv.; t. LXXXI, p. 443 et suiv.

Voir également le traité d'Origène contre Celse et les autres écrits des premiers Pères de l'Église.

nous. Comment donc Dieu ne s'irriterait-il pas contre nous? Comment n'amènerait-il pas sur nous sa colère? Comment verrait-il (avec complaisance) nos jeûnes et nos prières? N'est-ce pas à cause de..... que Dieu nous crie par le prophète Jérémie : « Est-ce que ceux-là, je ne les visiterai pas, dit le Seigneur; est-ce que mon âme ne tirera pas vengeance d'une race de cette sorte? »

(Attendrons-nous donc) la vengeance que Dieu doit amener sur nous, plutôt que de faire pénitence ainsi que..................................
....

La pénitence, en vérité, triomphe de tous les péchés. Le signe de la pénitence, c'est une larme; et une larme efface les fautes.

Enseigne ton fils, afin qu'il ne devienne pas l'ami du pécheur, et il réussira selon ton désir. Qu'il cherche l'instruction des docteurs de l'Église, qu'il grave leurs enseignements en lui.

Fais goûter à ta bouche la parole de Dieu. Marche avec les sages.

Ne laisse pas ta bouche jurer et n'outrage pas qui est à l'image de Dieu.

Recherche la bénédiction, et que la bénédiction soit dans ta bouche.

N'injurie aucun homme; si tu ne veux pas qu'un homme t'insulte, toi aussi ne l'insulte pas.

Rends honneur au vieillard et cède-lui la place pour qu'il s'asseye; sois modeste devant tous, et personne ne te tourmentera.

Ne cause de l'ennui à personne et ne demande pas à un riche deux fois.

Si tu as du pain, partage-le avec le prochain. Visite les malades et va visiter aussi les prisonniers. Quand même tu serais riche, accomplis ce service sacré, de ton pied. Ressemble à Abraham qui, lui aussi, avait de grands biens et qui, à cause de son empressement hospitalier, fut digne de partager son repas avec Dieu. Avant toutes choses, sois plein de charité, on sera plein de charité pour toi.

Le chef de la ville (doit traiter comme) siennes toutes choses dans la ville. C'est pourquoi il ne doit montrer de la haine envers personne. Celui qui est riche, il faut qu'il soit encore plus fidèle et qu'il vaque à l'église. Dieu aime celui qui vêt le pauvre nu, comme celui qui bâtit un sanctuaire en son nom. Un riche qui a pitié des pauvres est vraiment riche de par Dieu.

Le pauvre se réjouit si un riche lui parle, espérant recevoir de lui un peu de soulagement. Il faut plutôt que le riche se félicite quand il se trouve avec le pauvre, et qu'il se réjouisse d'être en compagnie d'un homme de Dieu. Le prince sage a comme sienne la richesse du monde. Le pauvre sage a comme sienne la richesse du siècle à venir, le royaume des cieux.

Terrible est Dieu dans sa gloire. La gloire de Dieu remplit l'univers.

Qui pourra se cacher à ses yeux? L'insensé pense que personne ne le voit.

Il ne sait pas qu'il est dans la vie comme un convive.

Crains Dieu, ô homme! Sers-le de tout cœur. Dévoile-lui ton âme. Invoque-le par ta pitié envers les pauvres.

Donne ton pain à ceux qui ont faim. Hâte-toi vers l'Église, tends chaque jour la main vers le pauvre, et donne-lui selon tes moyens. Qu'une offrande, que les prémices des produits soient pour la maison de Dieu. Hâte-toi de les porter au prêtre. Donne pour le salut de ton âme pendant que tu vis, car lorsque l'homme meurt, sa parole ne reste pas stable. . . . .

Incline-toi vers le pauvre, car il n'est pas heureux. Que gagnera le riche à entasser l'or sur l'or jusqu'à ce qu'il se rouille, et à remplir des caisses de vêtements jusqu'à ce que les vers les rongent? Ne savons-nous pas à ce sujet que la volonté de Dieu est la miséricorde? « La miséricorde, est-il dit, est exaltée au-dessus de la justice. Bienheureux sont les miséricordieux, on leur fera miséricorde. » Le Seigneur Jésus a dit : « Soyez miséricordieux parce que votre père est miséricordieux. Ne jugez pas, on ne vous jugera pas. Ne condamnez pas, on ne vous condamnera pas. Pardonnez, on vous pardonnera. Donnez, on vous donnera. Une bonne mesure, serrée, bien tassée, débordante, sera déversée dans votre sein, car dans la mesure où vous aurez mesuré, il sera mesuré pour vous. . . . . »

NOTA. Les textes de l'Écriture sainte, dont les gnomes se sont inspirées, y sont mis à contribution de diverses manières : tantôt ils

y sont cités textuellement (saint Luc, VI, 37 et 38; saint Matthieu, V, 7; Jérémie, V, 9 et 29; IX, 9; XII, 9, *Texte des Septante;* Proverbes, X, 12; Exode, XXIII, 20, etc.); tantôt ils fournissent le plan, le mouvement, la pensée générale et quelques expressions choisies; c'est ainsi que le chapitre VII d'Isaïe et le chapitre IV d'Amos ont servi de base à deux morceaux d'une grande éloquence; tantôt l'idée seule est empruntée; c'est ce qui est arrivé notamment pour Jérémie, XXIII, 24; saint Matthieu, X, 42; saint Luc, III, II, XI, 33 et 34; ép. saint Jean, XII, 15; ép. saint Paul, *Eph.* IV, 8, et un très-grand nombre d'autres passages; souvent enfin la citation devient un admirable commentaire par les développements que reçoit la pensée (I ép. saint Pierre, II, 2; saint Jean, IV, 8; IV, 33; VIII, 42; XIV, 6, etc).

Nous avons déjà dit que les gnomes étaient de beaucoup antérieures au texte dogmatique. Nous ferons remarquer qu'à Turin elles ne font point partie du même manuscrit, et qu'à Rome elles se trouvent à la suite des lettres d'adhésion surajoutées aux actes du concile et les terminant comme d'ordinaire. On ne saurait donc nulle part les rapporter au même ensemble, bien que ces deux œuvres aient été ainsi rapprochées dans la copie du Musée Borgia, postérieure à l'autre de plusieurs siècles.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1872.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

M. Geoffroy écrit au Conseil pour le remercier d'avoir bien voulu lui accorder une gratification annuelle.

M. Sanguinetti, retenu pour longtemps loin de Paris, de-

mande au Conseil de le remplacer comme censeur et comme membre du Conseil; le Conseil regrette que M. Sanguinetti ne puisse plus remplir la fonction de censeur, et pourvoira plus tard à la nomination provisoire de son successeur; mais il n'accepte pas la démission de M. Sanguinetti comme membre du Conseil.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Joseph de Seidel (le capitaine), à Botzen, présenté par MM. Mohl et Renan;

Charles Hecquard, gérant du consulat de France à Port-Saïd, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.

M. Oppert continue la communication des pièces traduites du sumérien et de l'assyrien, et complète les preuves à l'appui de la dénomination de langue sumérienne. M. Oppert insiste sur un point omis par lui, à savoir que, dans les textes de cette langue comme dans les textes postérieurs, le mot *Sumer* précède celui d'*Accad*, et qu'il s'y écrit par les trois lettres *KI. EN. GI.* ce qui veut dire « pays du seigneur vrai, » tandis que les Assyriens expriment le nom de Sumer, l'ancien nom de leur pays (comp. II, 46, 1, *mak zu* = *sumiritu*), par l'idéogramme connu signifiant « langue sacrée. »

Voici les deux textes, dont le premier est inédit.

Il contient un chant contre une maladie pestilentielle nommée *namtar*, un mot ayant la forme de l'abstrait et signifiant, « le déchirement, la coupure, » le signe *tar* étant expliqué par les racines sémitiques נכס et פרם. Ce mot a été adopté par la langue assyrienne.

CHANT EN SUMÉRIEN ET EN ASSYRIEN SUR UNE ÉPIDÉMIE.

(Brique du Musée Britannique K. 1284.)

Le mal de la peste (*namtar*) brûle le pays comme le feu.
Il se rue sur l'homme comme la fièvre.
Il s'étend sur la plaine comme la vague.
Comme un ennemi il tend à l'homme un piége.

Comme une flamme il embrase l'homme.

Il n'a pas de main, il n'a pas de pied, il vient comme la rosée de la nuit.

Il dessèche l'homme comme une planche.

Il lui ferme l'issue.

Il enveloppe de son ombre funeste.

Il fléchit .... le sens joyeux.

Il prend les longs .....

Son dieu[1] .....

Sa déesse se montre dans le corps étendu de l'homme.

Le docteur dit : Assieds-toi, et pétris une pâte d'arōmates (*nikit*), et fais l'image de sa ressemblance (du malade?) et presse-la dans la chair de son ventre

Tourne sa face vers le coucher du soleil.

Et alors la force du mal s'échappera vers une autre région.

DITHYRAMBE DU DIEU DES BATAILLES.

(Collection photographique, n° 24. — B. M. II, pl. 19.)
Le commencement et la fin manquent.

Comme des oiseaux ils fuient.....

Leurs rangs se débandent.....

A la terreur que comme Anou inspire ma puissance, qui pourrait y résister?

Je suis maître, les montagnes dans leurs abîmes tremblent jusqu'au centre.

La montagne de basalte, de granit, de marbre, remplit ma main.

Dieu *Annunaki*, comme un oiseau de proie je fonds sur leurs petits.

Dans les terres soumises à ma force héroïque, je règle les différends.

Dans ma droite je porte la sphère de la victoire.

[1] Tout ce passage est fruste sur la brique.

Dans ma gauche je porte la sphère du carnage,

Le soleil aux cinquante faces, le miroir de ma divinité, je le porte.

(Le vaillant,) l'âme vaillante qui dompte le dieu *Tambanu*, je le porte.

L'arme qui détruit tout ce qui l'entoure comme la vague de le mer (?), je la porte.

Destructeur des montagnes, l'arme puissante d'Anou, je la porte.

Le poisson aux sept queues, qui abat les montagnes, je le porte.

Le glaive flamboyant des batailles qui dévaste et désole les pays rebelles, je le porte.

Mêlant les rangs des adversaires (?), *namzaru*, je porte l'épée de la divinité.

La longue lance des héros qui, dans la bataille, arme mon bras, je la porte.

La ceinture qui enlace les mortels et l'arc qui lance la foudre, je les porte.

La massue qui broie les demeures dans les pays rebelles, et la fronde de la bataille, je les porte.

La foudre du combat, l'arme aux cinquante têtes, je la porte.

Le *nirta* aux sept têtes qui est comparable au dragon aux sept têtes, je le porte.

Le . . . attaquant l'ennemi de face, comparable à l'hydre de la mer, qui décide le sort des grandes batailles, l'arbitre du ciel et de la terre, je le porte.

Le juge entre les pays, ... qui a une splendeur égale au soleil, je le porte.

Le dieu. . . . . qui n'a pas de . . . qui a créé le ciel et la terre, je le porte.

Je porte puissamment dans ma droite l'arme qui remplit le monde de terreur, qui est faite d'or et de marbre.

(Je porte dans ma gauche) l'arme. . . . . , qui dévaste les pays rebelles, l'arme aux cinquante pointes.

(La fin de ce texte n'a pas encore été retrouvée.)

M. Oppert rend ensuite compte de l'inscription du déluge trouvée sur des briques du Musée Britannique par M. George Smith et dont il a été beaucoup question ces temps derniers. Cette inscription fait partie d'une sorte d'épopée composée de douze tablettes, dont le héros est une divinité écrite *AN. IZ. ṬU. BAR.* en caractères phonétiques, mais dont la vraie prononciation est encore inconnue. Cette divinité n'est pas, comme le croit M. Smith, un roi ayant vécu quelque peu de temps après le déluge, mais un demi-dieu à base historique. C'est un personnage dont la légende s'est emparée, comme le même fait s'est produit au sujet de Ninus, de Sémiramis, de Nannarus et des autres figures décrites par Ctésias.

Ce génie, qui peut se traduire le Dieu de la grande lèvre inférieure, semble être un génie du feu.

On raconte ses haut faits : la conquête du pays *En-e-su* et sa rencontre avec un nommé *Ut-zi* qui lui expose, dans la onzième tablette, l'histoire du déluge. Dans cette inscription il y a plusieurs faits qui s'accordent avec le récit biblique, par exemple l'extermination du genre humain à cause de ses péchés, la construction de l'arche, l'envoi d'une colombe, d'une hirondelle et d'un corbeau pour s'assurer du retrait des eaux, et l'abordage du navire sur le sommet d'une montagne. Puisque Bérose appelle le Noé babylonien Xisuthrus, nom pour lequel on trouve aussi la forme de Sisithrus (*Σίσιθρος*), M. Smith a lu le nom du narrateur Sisit; mais on ne voit pas comment cette lecture pourrait sortir des lettres *Ut zi.* Le récit est intéressant surtout au point de vue de la mythologie babylonienne et de la littérature des cunéiformes. Il paraît nous fournir un exemple des poëmes nationaux de source vraiment assyrienne, et ne semble pas être une traduction d'un ancien texte sumérien.

La rédaction pourrait être plus antique que l'exemplaire qui nous est transmis et qui est signé par le roi Sardanapale VI; mais il n'y a aucune raison pour lui donner un âge extré-

mement reculé, car nous trouvons des légendes qui apparemment datent du temps du roi Sargon.

Au point de vue historique, le fragment ne vaut pas le récit si substantiel de Bérose : il serait puéril d'y attacher une importance biblique plus grande qu'au texte de l'historien de Babylone.

Bérose nous transmet des noms royaux reconnus par les Chaldéens, tels que celui de Xisuthrus que M. Smith voudrait retrouver dans Utzi, qu'il appelle Sisit sans même expliquer cette transcription plus que hasardée et faite uniquement pour les besoins de la cause. Quant au marin conducteur du navire d'Izṭubar qu'il nomme Urhamsi, il y a encore ici une méprise singulière; le nom est écrit *UR. A N.* 50, et le Ḥamsi de M. Smith est tout uniment un solécisme pour *ḥamsa* 50. Mais ces deux dernières lettres forment un idéogramme divin synonyme du dieu Bel (K. 170); en tout cas le nombre sémitique 50 n'a rien à voir à cette place.

Il faut savoir gré à M. Smith d'avoir découvert ces fragments, qu'il s'agit maintenant d'interpréter avec une rigueur philologique que personne ne saurait attendre de l'actif fonctionnaire du Musée Britannique. Il restera beaucoup de points à élucider sous le rapport du détail de la traduction.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, novembre 1872, in-4°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, pour ses Mémoires et Bulletin, t. XI, livr. 1, 2 et 3, 1872, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. II, n° II, 1872, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, June, July and August 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, edited by Rev. J. Summers, vol. III, n° 28, October 1872, London, in-4°.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société du Bengale. *Gopatha Bráhmaṇa* of the Atharva-Veda, fasc. II, Calc. 1872, in-8°.

— *Sañhitá* of the black Yajur Veda, fasc. XXVI, Calc. 1872, in-8°.

— *Taittiríya Prátisákhya*, fasc. II, Calc. 1862, in-8°.

— *Táṇḍya Mahábráhmaṇa*, fasc. XVII, XVIII, Calc. 1872, in-8°.

— *Chaturvarga Chintamani*, fasc. V, Calc. 1872, in-8°.

— *Farhang-i-Raschidi*, fasc. VII, Calc. 1872, in-4°.

Par l'auteur. *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, etc., par M. Garcin de Tassy, seconde édition revue, corrigée et augmentée. Paris, Maisonneuve et Cie, 1873, in-8°, VIII-439 p.

— *Les religieuses bouddhistes*, depuis Sakya Mouni jusqu'à nos jours, par Mme Mary Summer, avec une introduction par Ph. Éd. Foucaux, professeur au Collége de France. Paris, E. Leroux, 1873, in-12, XII-70 p.

— *Études sur les poëtes sanscrits de l'époque classique*. Bhartrihari : Les Centuries, par P. Regnaud, élève de l'École pratique des hautes études. Paris, Maisonneuve et Cie, 1871, in-12, 100 pages.

SÉANCE DU 10 JANVIER 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

M. l'abbé Martin offre à la Société un exemplaire lithographié des œuvres grammaticales d'*Aboul Faradj ;* il propose en même temps au Conseil de publier cet ouvrage avec traduction et notes dans sa Collection d'auteurs orientaux.

Conformément au règlement, cette demande est renvoyée au bureau, qui fera ultérieurement des propositions sur la continuation de la Collection.

Sont présentés et reçus membres de la *Société* :

M. Franz Prætorius, à Berlin; présenté par MM. Mohl et Renan.

M. Robert Childers, 1 Norfolk Crescent (Hyde Park), à Londres; présenté par MM. Garrez et Senart.

M. Mohl rend compte d'un travail de feu M. Janneau sur l'usage fait par les Annamites des *Koua* chinois primitifs, dans leurs procédés de divination.

M. Oppert reprend la suite de ses observations critiques sur le texte assyrien dit *poëme du déluge*, et combat sur plusieurs points les opinions de M. Smith sur ce texte épigraphique; M. Oppert se propose de publier plus tard le texte de cette tablette avec un commentaire.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, décembre 1872, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. VI, part I, London, 1872, in-8°.

Par l'Institution. *Annual report of Smithsonian institution*. Washington, 1871, in-8°.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische taal, land- en volkenkunde*, deel XVIII, zesde serie, deel I, aflev. 3 et 4, et deel XX, zevende serie, deel I, aflev. 3, 1872, in-8°.

— *Notulen van de algemeene en bestuurs-Vergaderingen* van het bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, deel IX, 1871, Batavia, 1872, in-8°.

— *Eerste vervolg Catalogus* der Bibliotheek en Catalogus der maleische, javaansche en kawi Handschriften van het bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, etc. edited by the Rev. James Summers, vol. III, n° 29. London, 1872, in-4°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies*,

en 1872, revue annuelle par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve 1873, in-8°, 109 pages.

Par l'auteur. *Mémoires de Baber* (Zahir-ed-din-Mohammed), fondateur de la dynastie mogole dans l'Hindoustân, traduits pour la première fois sur le texte djagataï par A. Pavet de Courteille, t. Ier, xvi-467 pages, et t. II, 467 pages. Paris, Maisonneuve, 1871, gr. in-8°.

— *Œuvres grammaticales d'Abou'l faradjdit Bar Hebreus*, éditées par M. l'abbé Martin, t. I, contenant le K'tovo d'tsem'he, 61-272 pages, et t. II, contenant la petite grammaire en vers de sept syllabes et le traité « De vocibus æquivocis, » texte et commentaire, 16-127 pages, avec fac-simile. Paris, Maisonneuve, 1872, in-8°. (Actes de la Société philologique, nouvelle série, t. I et II.)

— *Les derniers travaux relatifs aux Bohémiens*, dans l'Europe orientale, par Paul Bataillard. Paris, A. Franck-Vieweg, 1872, in-8° (Extrait de la Revue critique), 80 p.

— *A specimen of a syriac translation of the Kalilah wa Dimnah* edited by W. Wright. London, 1873, in-8°, 22 p. (Extrait du journal de la Société asiatique de Londres, new series, vol. VII, part II.)

— *Fragments of the Curetonian Gospels* edited by W. Wright. London, 1873, in-4°, 6 pages (only one hundred copies printed for private circulation).

— *Fabula de Regina Sabæa apud Æthiopes*, dissertatio inauguralis ... auctore F. Prætorius. Halis, 1870, in-8°, x-46 pages.

— *Beitræge zur Erklärung der himjaritischen Inschriften* von F. Prætorius. Halle, 1872, in-8°, 45 pages.

— *Grammatik der Tigriñasprache in Abessinien*, hauptsächlich in der Gegend von Aksum und Adoa, von F. Prætorius. Halle, 1872, in-8°, vi-367 pages. — Beilage, 5 pages.

— *Catechismo dei missionari cattolici in lingua algonchina*, pubblicato per cura di E. Teza. Pisa, 1872, in-8°, 12-81 p.

PONCTUER LES PHRASES

DANS LES LANGUES MUSULMANES[1].

PAR LE BARON P. G. DU MAST.

A Monsieur Jules Mohl, président de la Société asiatique.

Nancy, le 15 octobre 1872.

Mon cher ami,

Parmi les progrès que l'homme sensé paraît avoir à conseiller, à conseiller tout de bon, c'est-à-dire dont les avantages semblent n'être vraiment balancés par aucun inconvénient, il reste toujours un choix à faire. Des diverses améliorations à tenter, fût-ce des mieux contrôlées et des plus sûres, on ne saurait encore, pour ce qui est de leur ordre de marche, se dispenser de former deux groupes bien distincts.

[1] Je crois bien faire en insérant cette lettre, qui insiste sur un procédé typographique à introduire dans l'impression des ouvrages orientaux, comme on l'a depuis longtemps introduit dans l'écriture et l'impression des langues européennes. Tout ce qui peut faciliter la lecture et l'intelligence des textes vaut la peine d'être essayé. M. Sprenger, dans la préface de son édition du Gulistan, a dit là-dessus des choses excellentes. Je ne sais s'il a eu des imitateurs dans l'Inde. Mais les signes de ponctuation qu'il a fait graver ne se lient pas bien aux lettres arabes et attirent trop l'œil. M. Wüstenfeld a employé des petites croix et étoiles, qu'il a probablement trouvées toutes faites à l'imprimerie, et M. Cherbonneau s'est servi des signes ordinaires de l'impression orientale. Il me semble que le petit changement de forme que M. Du Mast fait subir à ces signes les allierait plus facilement aux traits des lettres arabes et faciliterait l'introduction de leur emploi.
J. M.

Les unes, en effet, sans peut-être qu'on puisse les dire intrinsèquement et précisément difficiles, se présentent sous cette apparence.

Pourquoi ? Parce qu'elles sont trop en dehors du grand courant des notions acceptées. Eh bien, ces progrès-là, il faut, tout en préparant leur réussite future, se garder d'y attacher des espérances prochaines.

D'autres genres de progrès, au contraire, bien que paraissant offrir, en théorie, autant de raisons que les premiers pour être repoussés, ont, en pratique, bien plus de chances de se voir rangés parmi les projets admissibles. Ah! c'est qu'ils ont beau n'être pas moins étrangers à la masse des habitudes, ils le sont moins à la masse des conceptions; ils ne s'écartent pas autant du répertoire des idées populaires déjà existantes.

Aussi, pour peu qu'un novateur perspicace prît le parti de commencer hardiment à réaliser quelque part ces derniers, on les verrait gagner de proche en proche, et avec une rapidité qui frapperait d'étonnement jusqu'à leurs apôtres et propagateurs.

Voilà, mon cher ami, ce qui aurait lieu si quelqu'un, en ce moment, *osait* et *savait* introduire dans les langues musulmanes un système de bonne ponctuation, et y faisait accepter, de ses lecteurs, les signes et caractères indispensables pour mettre la chose en usage courant.

I.

De premier mouvement, quelques juges superficiels, qui se figurent connaître seuls le terrein du Levant, vont probablement se récrier comme sur une sorte de fantaisie; mais à grand tort, car ici l'étrangeté n'est qu'apparente. Loin que notre idée soit bizarre, c'est à peine si elle peut passer pour neuve. Au lieu de posséder là-dessus les vains et dangereux honneurs de la priorité, nous avons, ce qui vaut beaucoup mieux, la conviction de ne pas marcher sans antécédents; car

il est sûr qu'il en a existé, et que la chose a été non-seulement mise en avant, mais essayée[1].

Rien de moins rare, ni qui ait moins droit de décourager les progressistes, que l'insuccès de tentatives intelligentes mais d'abord incomprises, lesquelles étaient peut-être anticipées. Quant au sujet dont nous parlons, voici le cas de les reprendre, car le temps a marché.

Les peuples qui parlent soit l'arabe, soit le turc ou le persan, ne sont plus désormais à si longue distance de nous, en fait de disposition d'esprit, que le suppose l'opinion routinière. Dans leurs rangs supérieurs surtout, il y a possibilité maintenant, sur bien des points, d'être compris. Ainsi, pour parvenir à implanter chez eux une heureuse innovation du genre de celle-ci, il suffirait de s'y prendre avec sagesse.

Assurément certaines conditions resteraient requises pour le succès. Mais ces conditions, le simple bon sens les indique.

II.

La première, c'est de ne point annoncer à grand fracas le système, de le présenter aux Levantins à titre de simple conseil qu'on leur offre, et non point de leçon qu'on veuille leur imposer.

Suggérer l'idée avec des formes amicales et modestes, et la prêcher par voie d'exemple.

L'exemple est toujours, en effet, ce qui permet le mieux aux gens de se convaincre des bienfaits d'une chose, et de juger aussi du plus ou moins de facilité qu'ils auraient à s'en mettre en possession usuelle.

[1] Au moment où nous venions d'écrire ceci, on a eu l'obligeance de nous procurer le moyen de confirmer notre assertion. Voici trois exemples positifs que l'on nous fournit :

1° *The Gulistan of Sadi*, edited by Sprenger. Calcutta, 1851, in-8° ;

2° *Les fourberies de Dalilah*, par Cherbonneau. Paris, 1856, in-12 ;

3° *Das Leben Muhammeds*, von Ibn-Hischam, herausgegeben von Wüstenfeld. Gœttingen, 1858, 2 vol. in-8°.

Il va sans dire, ensuite, que le mécanisme proposé aux peuples de l'Asie occidentale aura été calculé d'après des règles bien conçues, commodes pour eux, et soigneusement adaptées aux combinaisons graphiques de leurs idiomes. Mais, en ceci, nulle difficulté sérieuse. On est même tout surpris de reconnaître à combien peu d'articles se borne le programme des nouveaux besoins à satisfaire.

III.

Personne, je suppose, ne regardera comme valant la peine d'être nominativement signalé le grand moyen de classement préliminaire qui consiste, pour diminuer le plus gros de la confusion, à commencer par répartir en un certain nombre de petites masses (nommées chez nous des *paragraphes*) le contenu des pages : cette première opération, qui divise déjà leur texte, ordinairement laissé tout d'une pièce, n'exige aucun signe particulier. Le simple procédé de l'*alinéa*, dont la signification saute aux yeux, est applicable à toutes les langues.

Mais avançons. Comment convient-il de s'y prendre pour séparer, dans l'intérieur des paragraphes, soit les phrases, soit les membres de phrase?

IV.

Parmi les signes de ponctuation usités pour cela en Europe, vous en avez d'abord trois dont, sans le moindre changement, on peut sur-le-champ se servir. Ce sont :

Le *point* terminal ordinaire (.);

Le *deux-points* (:);

Le *point admiratif* (!).

Après cela, trois autres signes européens deviendraient applicables aussi, moyennant une modification, c'est vrai, mais fort aisée à exécuter. Tout se bornerait à les faire graver en sens contraire.

Par *contraire* nous n'entendons point qu'ils seraient renversés de haut en bas, mais simplement retournés quant à la direction. Et qu'y a-t-il de plus naturel que d'éprouver ce désir, d'après l'allure des écritures sémitiques, lesquelles, à l'opposé des écritures aryennes, marchent toutes de droite à gauche?

Ces signes à retourner sont:

La *virgule* (,);

Le *point-virgule* (;);

Le *point d'interrogation* (?).

Eh bien, mon cher ami, nous voici déjà à peu près au bout. Oui vraiment, c'est à si peu de chose que cela (le croirait-on jamais?) que se réduisent les exigences réelles du système. Au delà, en effet, que peut-il se présenter à réclamer? Voyons:

Des *crochets de parenthèses?* Mais si l'on en veut, ceux d'Europe sont très-bons.

Des *guillemets?* Mais nos imprimeries en possèdent de tout faits. Il suffirait (consigne bien peu gênante à observer) que le compositeur employât pour les fins de ligne ceux qui étaient destinés à servir pour les commencements, et *vice versa*.

Reste donc uniquement à mentionner un dernier soin, lequel encore est plutôt de luxe que de nécessité. Le voici:

Comme on n'a pas, pour donner aux *initiales* un aspect significatif, la ressource des *grandes lettres*, puisque les alphabets des langues arabes ou dominées par l'arabisme ne possèdent aucune sorte de majuscules, il est bon, pour bien marquer à l'œil la séparation des phrases, de les espacer un peu fort. Ce sera, de la part des typographes, affaire seulement de placer, après les points terminaux, un *cadrat* de plus qu'on ne fait dans l'impression de nos livres.

V.

Résumons-nous.

Aux conditions dont nous parlons, rien de moins difficile

que d'enrichir les langues musulmanes d'une pleine et correcte ponctuation, indubitable avantage dont elles sont dépourvues. Et pour faciliter aux peuples du Levant cette acquisition, il faut surtout, avons-nous dit, les prêcher par l'exemple.

Bien entendu que l'on s'abstiendra d'en risquer l'introduction dans le Coran. Par ce côté-là, rien n'est à essayer; car, de l'entière immobilité du fond résulte naturellement celle des formes. Quiconque possède un peu la science du cœur humain, ne s'en ira jamais, à la légère, se mettre aux prises avec des habitudes regardées comme sacrées. Devant la force d'inertie qu'opposent des obstacles rituels, la force de perfectionnement est contrainte de s'arrêter. Si elle les heurte pour les renverser, elle se brise.

Mais en ce qui touche aux objets réputés terrestres et libres, c'est une erreur que de croire qu'il y ait des contrées, fût-ce dans le Levant, où nulle carrière ne soit ouverte au progrès. Une manière de ponctuer analogue à celle que l'on vient ici d'indiquer, et que déjà nous avons mise en pratique sur des échantillons de prose ou de vers [1], pourrait rencontrer bientôt faveur auprès des jeunes savants dont ne sont pas dépourvues les régions de l'Islâm. Voyez surtout, mon cher ami, quel théâtre futur nous présentent les pages de leurs publications périodiques, reflets de nos journaux ou revues! Empreintes qu'elles sont déjà d'une teinte moderne évidente, ne laissent-elles pas pressentir que la classe d'hommes qui les rédige tardera peu à compléter ses emprunts dans ce que nos coutumes occidentales lui offriront de commode à imiter? Sous des souverains aussi éclairés que le sont les princes musulmans actuels, pense-t-on qu'il faille encore beaucoup de temps avant que les ateliers typographiques de Constantinople, de Boulak ou de Téhéran, se mettent à copier les méthodes des nôtres?

Au lieu de parler, agissons. Au lieu de jeter le blâme sur

[1] Sur des récits d'Ibn-Batoutah, par exemple, ou bien sur la *Cacîde* d'Abou'l-Béka.

nos voisins d'Orient, tâchons de ne point le mériter nous-mêmes! Prenons un peu de la peine que nous désirons tant voir les autres se donner. Eh, mon Dieu, oui; sachons déployer ce dont les Français font trop rarement preuve: sachons montrer de l'initiative sans impertinence.

Quiconque aura commencé par avoir raison, bien visiblement raison; — puis aura su, sans gourmander ses frères, se mettre tranquillement à monter devant eux par les bons sentiers qu'il leur a signalés: — patience! il finira par y être suivi.

VI.

Ici, mon cher ami, se termine au fond ma lettre; car logiquement elle est complète, puisqu'elle a touché tous les points qui en formaient le véritable sujet.

Toutefois, comme l'enchaînement régulier des idées ne pouvait manquer d'éliminer les épisodes, il m'en a forcément fait laisser de côté un chapitre incident, qui, bien qu'étranger à la matière, est d'ordinaire, quoique mal à propos, censé y appartenir. J'aurais donc tort de ne point, en manière d'appendice, en parler ici; car autrement, maints lecteurs, se trompant sur la nature de mon silence, le prendraient pour une omission, pour un oubli.

Il s'agit de certains sigles, qui, sans être des ponctuations, y ressemblent assez tant par la forme qu'ils revêtent que par une lointaine analogie de rôle. Ces petites marques *sui generis* consistent, comme le sait tout orientaliste, dans des espèces de virgules, non pas retournées, mais renversées, c'est-à-dire qui ont la tête en bas.

Destinés à indiquer des phénomènes de phonétisme déclamatoire, qui tiennent surtout au génie des langues sémitiques et n'ont guère eu d'équivalents ailleurs[1], ces *neumes* de dic-

[1] On ne verrait à y comparer peut-être que ces modulations solennelles qui, chez les anciens Grecs, paraissent avoir été imposées en certains cas à l'orateur ou à l'acteur, et dont l'intonation lui était fournie par un joueur de flûte.

tion sont le costume d'une certaine prose poétique, à tournures cadencées, qui n'est nullement de la versification, mais un je ne sais quoi qu'on pourrait appeler « de l'emphase convenue. »

Ils ont pour but de faire ressortir les détails de toute une richesse bizarre : répétitions, amplifications, synonymies, allitérations, assonances . . . et autres balivernes. Ils sont comme les touches de l'étrange turlutaine qui produit ces innombrables cliquetis où les Arabes se sont complus à rechercher la coïncidence de jeux d'oreille et de jeux d'esprit.

Eh bien, mon cher ami, qu'irions-nous proposer de changer à cela ?

Rien du tout. C'est pour les Sémites (et les Sémitisés) une affaire de famille : il faut la leur laisser régler entre eux.

En tant que relative à certains goûts spéciaux, qu'elle fut jadis inventée pour satisfaire, la machine est irréprochable ; on ne voit donc pas de motifs pour y toucher. Seulement, qu'a-t-elle de commun avec le sujet de notre article, c'est à savoir, avec une ponctuation vraie ?

Qui dit *ponctuation* dit tout autre chose. Quand on s'est mis à en créer une, ce n'a pas été pour aider à la diagnose de tel ou tel effet artistique, mais afin de rendre plus facile l'exercice de la pensée.

Gardons-nous donc de laisser confondre avec des procédés entièrement spéciaux et techniques, qui ne concernent que le rhythme, et ne sont qu'une sorte de notation quasi-musicale, les signes, véritablement graphiques, véritablement grammaticaux, dont fait usage l'art de ponctuer.

Ceux-ci forment un ensemble de moyens mis au service de la raison. Ils sont non pas un outillage d'amusette, mais un mécanisme utile et grave, qui, destiné à tous les peuples civilisés, sans distinction de races, a pour but d'éclaircir les manifestations écrites de l'intelligence humaine.

The China Review, or *Notes and Queries on the far East*. Published every two months. Edited by N. B. Dennys. July and August 1872. Hongkong, *China Mail* Office, Price : dollars 6,50 *per annum*. Un cahier petit in-4° à 2 colonnes.

M. Dennys, l'éditeur de cette nouvelle Revue, qui remplace les *Notes and Queries*, est déjà bien connu par de nombreuses publications relatives à la Chine et au Japon. *The Chinese Recorder*, autre journal périodique qui se publiait à Fou-tcheou, ayant aussi cessé de paraître, et le *Journal of the North China Branch of the Royal asiatic Society* ne paraissant plus également depuis plusieurs années, M. Dennys a pensé avec raison qu'un nouvel organe de publicité, comme celui qu'il a conçu, pourrait être utile aux études chinoises. « Les pages de sa Revue (dit-il dans son *Introduction*), comprendront les Arts et les Sciences, l'Ethnologie, les Traditions populaires (Folklore), la Géographie, l'Histoire, la Littérature, la Mythologie, les Mœurs et Coutumes, l'Histoire naturelle, la Religion, etc., de la Chine, du Japon, de la Mongolie, du Thibet, de l'Archipel oriental et généralement de l'extrême Orient. Quand la place le permettra, la Revue reproduira aussi les articles les plus importants du *Chinese Repository*. Des contributions originales en chinois, en latin, en français, en allemand, en espagnol, en italien ou en portugais, seront admises. Un grand nombre d'écrivains de réputation contribueront à notre entreprise. Des arrangements ont été pris pour avoir un choix complet de tous les journaux périodiques consacrés aux matières orientales, soit anglais, soit du continent, de façon à présenter un résumé de leur contenu dans chaque numéro de la Revue. Beaucoup d'attention sera aussi apportée au département de la bibliographie, de grands éditeurs en Europe et en Amérique nous ayant promis de nous envoyer des exemplaires des ouvrages qui traiteraient des sujets auxquels cette Revue périodique est consacrée. »

Les articles qui forment le premier numéro de la *China Review*, sont : D'abord un article en 11 pages à 2 colonnes,

du Rev. E. J. Eitel, qui est une Revue du IV[e] volume des *Chinese Classics* du D[r] Legge. T. I et II, contenant tout le *Chi-King* ou « Livre des Vers, » avec des « Prolégomènes. » Hong-Kong, 1871. Le Rev. Eitel dit que le D[r] Legge, en entreprenant la traduction du *Chi-King*, a exploré un « sol presque vierge ; » et que quiconque aura comparé la traduction du P. Lacharme, publiée en 1830, avec le texte original chinois, acceptera le jugement de Callery (cité par M. Legge dans sa Préface), qui a dit que « c'était la production la plus indigeste et la plus ennuyeuse dont la sinologie ait à rougir. » Ce jugement est plus que sévère, il est odieusement injuste. Les anciens missionnaires de Chine, en traduisant du chinois, avaient l'habitude de ne pas serrer le texte d'assez près, sans doute parce que, comme les PP. Lacharme, Amiot, de Mailla, qui avaient appris le mandchou, travaillaient sur des versions mandchoues, leurs traductions se ressentaient de cette méthode, qui ne peut donner que des paraphrases. Il convenait à l'abbé Callery moins qu'à tout autre de traiter le P. Lacharme comme il l'a fait, lui dont la sinologie pourrait à bon droit rougir. C'est lui qui a osé dire du *Dictionary Chinese and English arranged alphabetically* de Morrison : « Id unicum auctor oblitus est dicere, illam nihil aliud esse quam anglicam versionem Dictionarii tonici a Missionariis latine exarati, emendati et aucti, cujus manuscriptum exemplar præ manibus habeo. » (*Systema phoneticum*, etc., Préface, p. 80).

Voici la première strophe du premier chant du Chi-King, traduit par le P. Lacharme, mise en regard de la traduction anglaise de la même strophe et du même chant, faite par le D[r] Legge. On verra si, selon l'abbé Callery et le Rev. Eitel, la sinologie a tant *à rougir* de la traduction du P. Lacharme.

Le P. Lacharme. 1733.

Aves *Tsu-Kiou* in aquaticis terris mas et fœmina ambæ vices agunt suas cantando. Plenam majestatis, oris splendore et eximia virtute puellam vir sapiens matrimonio jungere gaudet.

Le D[r] Legge. 1872.

Kwan-kwan go the Ospreys,
On the islet in the river.
The modest, retiring, virtuous young lady :
For our prince a good mate she.

Il y a plusieurs années, sur la demande d'une grande entreprise de librairie, j'ai traduit du chinois tous les chants du *Chi-King* nommés « corrects » (*tching*) dans l'édition impériale intitulée : *Kin-ting Chi-ting*, etc., en laissant de côté tous ceux des quatre sections qualifiés de *pién*, « modifiables » ou « à modifier. » J'ai fait précéder cette traduction de celle de la *Grande Préface* de Confucius, intitulée *Ta Sio*, y compris le commentaire de Tchou-hi qui l'accompagne, ainsi que de celle de la Préface même de Tchoû-hi, qui n'avaient encore été traduites ni l'une ni l'autre. Ces traductions ont été imprimées et publiées dans le IIe volume de la *Bibliothèque internationale universelle*[1] dans les premiers mois de 1870, comme le porte le titre. J'ai traduit ainsi la première strophe en question :

« Les oiseaux *Thséou kiéou* mâle et femelle chantent en se répondant l'un l'autre.

« Ils se tiennent dans les îles que forment les divers cours d'eau.

« Une belle et vertueuse jeune fille vit dans une retraite paisible.

« Elle est recherchée avec amour par un prince sage et éclairé. »

Certainement ma traduction de 1870 est moins concise que celle de M. Legge de 1871 ; mais je la crois aussi fidèle et plus claire. Quant à la traduction latine du P. Lacharme, elle est aussi claire et fidèle ; seulement, la traduction du second vers de la strophe a été omise, sans doute par la faute des copistes. Mais il n'y a pas là de quoi faire « rougir la sinologie. »

Je ne relèverai pas ici toutes les divagations du Rev. Eitel

[1] Voir aux pages 249-388. Ce volume ainsi que le premier, qui comprend une nouvelle édition de la traduction française du Rig-Véda avec notes, par A. Langlois, sont devenus la propriété de M. Maisonneuve et Cie, qui les ont mis en vente sous le titre de *Bibliothèque orientale ; Chefs-d'œuvres littéraires de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte et de la Chine*. Paris, 1872, gr. in-8° à deux colonnes.

sur la chronologie de l'histoire chinoise, qu'il reproche à M. Legge de suivre encore trop aveuglément, sur les éclipses de soleil, etc. « Pourquoi, dit-il, aucune éclipse de soleil n'est-elle mentionnée antérieurement à celle de 775 avant J. C., rapportée dans une ode du Chi-King, et pourquoi le mois, le jour et l'heure de cette éclipse ne sont-ils pas indiqués dans l'ode? En résumé, dit-il, nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette chronologie des Odes du Chi-King (donnée dans l'édition impériale citée et aussi par M. Legge) est une vraie corde de sable (*is a mere rope of sand*)! » Ce critique original qui veut réformer la chronologie chinoise ne connaît guère son histoire. Il nous dit que « les Odes du Chi-King furent officiellement patronnées et encouragées par la dynastie des Tchêou (1128-255 av. J. C.) et que les gouvernants (*rulers*) de cette dynastie, qui ne régnait que sur une agglomération sans consistance d'États feudataires, faisaient occasionnellement des excursions royales pour visiter leurs chefs loyaux, comme l'empereur de la Germanie pourrait visiter les rois de la Saxe, de la Bavière et du Wurtemberg. » Il n'y a aucune analogie à établir entre les États feudataires de la Chine, sous la dynastie des Tchêou, et les royaumes de la Saxe, de la Bavière et du Wurtemberg, que la Prusse n'avait pas créés, comme les Tchêou avaient créé eux-mêmes tous les États feudataires, à commencer par celui qui les détruisit en 256 avant notre ère, et successivement jusqu'en 222 tous les autres États féodaux qui subsistaient encore.

Après ce premier, long et médiocre article de la *China Review,* vient une traduction anglaise des *Aventures d'un géant chinois* par M. H. S.; puis : *A Chinese farce*, avec une introduction par A. Lister; *Sou-tang-pó*, homme d'État et poëte qui vivait sous la dynastie des Soûng (vers 1096); extrait d'une histoire inédite de la province de Canton, par M. E. C. Bowra; la traduction d'un document officiel chinois inédit, faite par M. Wade, ministre de l'Angleterre à Pé-king (par M. H. E. Wodehouse); from Gotham (New-York) to Cathay

(Chine) : *Rhymes from the Chinese*, par le Rev. J. Chalmers; *The name Hong-Kong; China's place in Philology, a Review of M. Edkin's last work*, par T. Watters; *Short Notices on New Publications; Notes and Queries on Eastern Matters.*

G. P.

Notices of sanskrit Mss. by Rajendralala-Mitra, n° 3. Calcutta, 1871, gr. in-8° (205-337 pages et un index de 15 pages).

Ce cahier termine le volume I de ces notices, qui contient en tout la description de 519 manuscrits. Chaque notice indique le titre et le contenu en anglais et en sanscrit, et donne les premiers et les derniers slokas du volume. A la fin se trouve une table systématique d'après les matières, qui contient le titre, le nom d'auteur, le nombre de pages et de slokas, l'âge du manuscrit et l'indication du propriétaire actuel du livre. On voit par là qu'un assez grand nombre de Rajas et de Babous ont communiqué les manuscrits qu'ils possèdent, et il faut espérer que leur exemple sera suivi généralement; ils ne peuvent rien faire de plus patriotique que de constater de cette façon la richesse de la littérature sanscrite, et ils assureront par cette publicité la conservation de livres qui sans cela périraient bien plus facilement. Il faut savoir gré au Gouvernement indien de cette entreprise, et à M. Rajendralala-Mitra du zèle et du savoir qu'il a mis au service de cette bonne cause.

P. S. La note ci-dessus était composée lorsque nous avons reçu à Paris le premier cahier du deuxième volume des *Notices* de M. Rajendralala-Mitra, qui montre que cette excellente publication se continue. Nous avons reçu, de plus, le second cahier d'une collection semblable que le gouvernement de Bombay fait publier et qui porte le titre : *A catalogue of sanskrit manuscripts contained in the private libraries of Gujarat, Katiavad, Kachchh, Sindh and Khandish.* Fasc. II.

Poetry, compiled under the superintendance of G. Bühler. Bombay, 1872, in-8° (135 pages). Je ne connais pas le premier cahier, qui probablement contient les manuscrits védiques. Le second cahier comprend 1,339 manuscrits, qui forment sept classes : 1° Puranas, 214 manuscrits, qui contiennent en cahiers ou en parties 41 Puranas, c'est-à-dire cinq de plus que ne donnent les listes ordinaires ; 2° Mahatmyas (poésies philosophiques et mystiques), 238 manuscrits, qui représentent 78 ouvrages différents ; 3° Mahabharata et Ramayana, 137 manuscrits ; 4° Poëmes d'art, épiques et lyriques, et leurs commentateurs, 252 manuscrits, contenant 120 ouvrages ; 5° Poésies dramatiques, 125 manuscrits, comprenant 36 ouvrages ; 6° Fables, 10 ouvrages en 39 manuscrits ; 7° Enfin, 7 poëmes et pièces historiques, 29 manuscrits. Le système qu'on a suivi est le même que dans les *Notices* de M. Rajendralala-Mitra. On inscrit dans une série de colonnes le titre du manuscrit en devanagari et en transcription en caractères latins, le nom de l'auteur, le nombre des feuilles, le nombre des lignes par page, l'âge du manuscrit et le nom et la demeure du propriétaire. Ce qui est remarquable, c'est que ces manuscrits n'appartiennent pas à des bibliothèques publiques, mais uniquement à des particuliers, qui ont eu le bon sens de vouloir en faire connaître l'existence, et, si cet exemple est imité dans l'Inde entière, on ne saura pas seulement tout ce qui s'est conservé de l'ancienne littérature du pays, mais on aura beaucoup contribué à la conservation de ce trésor littéraire. — J. M.

Destouri-Soukhan « la règle du langage, » ou mieux grammaire arabo-persane, écrite en persan, par Mirza Habib d'Isfahân, professeur des langues arabe et persane au Lycée impérial ottoman de Galata-Séraï. Constantinople, 1289 = 1872, 178 pages in-8°.

L'auteur, déjà connu des lecteurs du *Journal asiatique* par la version persane du *Misanthrope*, s'est donné pour tâche,

dans ce nouveau travail, de condenser et de réunir les principes et les règles des langues persane et arabe; en un mot, et comme M. Redhouse l'a fait précédemment pour la langue ottomane, de publier une grammaire persane où l'on trouverait en même temps, dans la mesure nécessaire pour la connaissance des termes arabes employés en persan, les principes sommaires de la langue arabe. Mirza Habib a pleinement atteint son but; dans un style à la fois clair, concis et élégant, l'auteur expose successivement, pour chaque partie du discours, les règles de la grammaire persane, avec leurs correspondantes arabes, et il appuie chaque définition de nombreux exemples tirés des meilleurs auteurs.

L'ouvrage se divise en deux parties : la première est toute grammaticale; la seconde, consacrée spécialement aux principes de la rédaction, offre une série importante, avec explications, de locutions, sentences et expressions proverbiales, persanes et arabes, usitées dans le langage parlé ou écrit.

On peut regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir donner plus de développement à la partie de la syntaxe; mais cette réserve faite, on ne peut que le féliciter d'avoir doté l'enseignement de sa langue nationale d'un livre dont l'utilité et le mérite seront justement appréciés.

Belin.

Geschichte der Schrift und des Schrifttums, von Heinrich Wuttke, vol. I. Leipzig, 1872, in-8° (xxiv et 782 pages et 21 planches).

Ce premier volume, d'un ouvrage qui paraît devoir avoir une étendue très-considérable, forme une partie distincte de l'ensemble auquel il appartient et traite des origines de l'écriture, des écritures non alphabétiques et des littératures des peuples qui se servaient de ces systèmes d'écriture. L'auteur procède méthodiquement et non pas chronologiquement, c'est-à-dire il ne commence pas par les plus anciens

alphabets, dont il nous reste des traces, mais par les essais d'écriture les plus élémentaires et les plus primitifs qu'il peut découvrir, quelle que soit l'époque dans laquelle il les trouve employés. Ainsi il parle d'abord de l'emploi de marques simples comme celles dont se servent les maçons, d'entailles dans des planchettes de bois, de marques symboliques et magiques, etc.; ensuite il passe au tatouage et à ce qui y tient, au wampua des Indiens du nord de l'Amérique, aux quippos des Péruviens, aux hiéroglyphes mexicains, à l'écriture chinoise et à son rayonnement au dehors, aux hiéroglyphes égyptiens, aux cunéiformes de l'Asie moyenne, et termine par l'origine de l'alphabet propre, dont le développement historique et littéraire est réservé aux volumes suivants.

Je ne puis dans cette note entrer dans le détail des recherches et des opinions de l'auteur, encore moins les discuter. Je n'ai voulu qu'appeler l'attention sur une œuvre d'un historien érudit, ayant souvent des idées à lui et exposant ses opinions toujours franchement et sans se laisser arrêter par la crainte de blesser les convictions de qui que ce soit. J'ai lu son ouvrage avec beaucoup d'intérêt, je trouve la méthode d'exposition bonne, mais je crois qu'il a surchagé son travail en ajoutant à l'histoire des écritures celle des littératures, dont il pouvait laisser le détail à ceux qui s'occupent spécialement des langues et des littératures de chaque peuple. Ce livre est le résultat d'un travail de bien des années et sera consulté par tous ceux qui s'intéressent à ce curieux sujet.

J. M.

Grammar of the Sindhi Language, compared with the sanskrit-prakrit and the cognate indian vernaculars, by Dr. Ernest Trumpp. London and Leipzig, 1872, in-8° (540 pages).

Cette grammaire est publiée aux frais du ministère de l'Inde anglaise.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL 1873.

NOTE

SUR

DEUX INSCRIPTIONS NABATÉENNES[1],

PAR M. E. RENAN.

I

La première des inscriptions dont je m'occupe, et qui fut trouvée à Um-er-Russas, a été publiée d'abord dans le recueil de la société anglaise pour les fouilles de la Palestine[2]. Le grand paléographe dont nous regrettons tous la mort prématurée, M. Lévy de Breslau, en donna une explication telle qu'on devait l'attendre d'un savant aussi distingué[3]. Malheureusement, la reproduction donnée par la société anglaise était très-médiocre, et, mal-

[1] Cette note fut remise à la rédaction du journal avant mon départ pour l'Italie (septembre 1872). Dans ce voyage, j'ai eu occasion de voir la seconde des inscriptions dont il est question ici et d'en découvrir une troisième. Je réserve la publication de cette troisième inscription pour un numéro prochain de ce journal.

[2] *Palestine Exploration Fund. Quarterly statement*, n° 6, mars à juin 1870.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, 3ᵉ cahier, p. 429 et suiv. et p. 508.

gré son habileté, M. Lévy n'a pu éviter de commettre quelques graves erreurs.

Les moyens de rectifier le *fac-simile* donné par la société anglaise nous ont été fournis par M. Clermont-Ganneau. M. Ganneau, quelque temps avant la guerre, fit parvenir un très-bon estampage du monument à M. de Vogüé, qui le déposa au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Depuis, M. Ganneau a bien voulu m'en remettre d'autres estampages, plus ou moins complets, au moyen desquels j'ai expliqué l'inscription, dans mon cours du second semestre de 1872 au Collége de France. C'est grâce à ces mêmes estampages que nous offrons ici une reproduction exacte du monument.

On lit avec certitude les quatre premières lignes:

דא נפש עבר מלכֻו
בר עבישו עסרתנא
רהעבר לה יעמרו
אסרתנא אחותי

Les personnes qui voudront comparer cette lecture à celle de M. Lévy verront les différences qui les séparent. Pour le nom propre de la seconde ligne, M. Lévy a hésité, et, quoiqu'il ait vu la possibilité de lire *Abeisu*, il s'est arrêté à חרישו ou ערישו[1]. Nul doute que la vraie lecture ne soit عُبَيْس, diminutif du nom de عَبْس, si connu dans l'Arabie anté-isla-

[1] M. Lévy et d'autres philologues ont trop insisté sur ces finales en ו pour que j'y revienne.



mique. Ce nom se retrouve dans le Hauran, sous la forme עבישת, Ὀϐαίσατος (Waddington, *Inscr. gr. de Syrie*, n° 2364; de Vogüé, *Inscr. sém.* p. 95).

L'erreur légère de M. Lévy sur אסרתגא (deuxième ligne) vient tout entière de la mauvaise reproduction qu'il avait sous les yeux [1]. Bien excusable également est l'erreur qui l'a empêché de reconnaître le ה de לה, à la troisième ligne. Mais cette faute, qu'il ne pouvait guère éviter, a eu pour lui les plus graves conséquences, et l'a empêché de voir la construction de la phrase et l'agencement général de l'inscription.

Selon M. Lévy, en effet, la construction de l'inscription serait redondante et tout à fait inusitée en épigraphie. Il s'y trouverait deux phrases commençant toutes deux par le pronom démonstratif: *Hoc monumentum fecit Caius strategus; hoc fecit Caio stratego.* Sans parler de la différence d'orthographe, דא, דה, il y a dans cette hypothèse plusieurs impossibilités. D'abord, pour une telle explication, il faudrait נפשא et non pas נפש (voyez Palmyréniennes de Vogüé, n°s 30, 31, 32, 33, 35, 36 *a*, 36 *b*, 37, 65 et 71; Nabatéennes de Vogüé, n°s 3, 6, 10 [2] et 11). En se-

[1] M. Lévy transcrit avec raison la seconde lettre de ce mot par ס. C'est à tort que M. de Vogüé transcrit אצרתגא, dans l'inscription du musée Parent (p. 113, 114). De même, dans le mot קיסר (p. 100), il faut lire ס et non צ. Le צ nabatéen a la queue plus longue. En outre, la première consonne des mots στρατηγός, στρατιώτης est transcrite en palmyrénien et en talmudique par ס (Vogüé, p. 18, 20, 21 et 25).

[2] C'est par inadvertance que M. Lévy a allégué cet exemple pour

cond lieu, la répétition de עבר est tout à fait choquante. En troisième lieu, il n'est pas naturel que le nom du personnage qui élève le tombeau soit avant celui du personnage à qui le tombeau est élevé. En quatrième lieu, le nom בריעמרו est impossible; il y aurait un autre nom avant בר; et, de plus, puisque les deux personnages étaient frères, l'un ne pouvait avoir pour père Obeïs et l'autre Iamer. Enfin la lecture certaine de לה lève tous les doutes. Ces ה fermés par le bas sont une des particularités les mieux constatées de l'écriture nabatéenne. On peut s'en convaincre en consultant le recueil des inscriptions de ce genre publié par M. de Vogüé : *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques*, Hauran, n[os] 1, 2; Nabatéennes, n[os] 1, 3, 4, 6, 7, 8, 10 et 11[1].

Du moment qu'on a obtenu la lecture לה, il n'y a pas d'obscurité sur la construction de la phrase. Il est clair que Iamer est celui qui a érigé le tombeau, et que le nom (au génitif) de celui qui y est enterré se compose de tout ce qui suit נפש. De la sorte, עבר n'est employé qu'une fois avec le sens de « faire ». De la sorte, enfin, l'inscription n'offre plus qu'une seule phrase, construite exactement comme le sont la plupart des phrases que nous a conservées l'épigraphie araméenne. Voir, en particulier, de Vogüé, recueil cité, inscriptions palmyréniennes, n[os] 30, 31, 32, 33, 35, 63 et 71; hauraniennes, n° 1; na-

justifier l'absence de la terminaison emphatique dans notre inscription. Dans le n° 10 de Vogüé, נפש est suivi d'un génitif.

[1] Voir aussi *Mél. d'arch. orientale* du même, tableau, p. 144.

bateennes, n[os] 1, 3, 6 et 10, sans parler de l'inscription du musée Parent, de celle de Bosra, publiée par M. Lévy (*Zeitschrift der d. m. G.* 1868, p. 263), et de celle dont nous nous occuperons tout à l'heure.

Il faut donc traduire ainsi l'inscription :

« Ceci est le tombeau d'Abd-Malkou, fils d'Obeïsu, le stratége, que lui a fait faire Iameru, le stratége, son frère. »

L'*aphel* de העבד n'a rien que de naturel ; le nabatéen, comme le chaldéen biblique, employait le ה dans des cas où, plus tard, l'orthographe araméenne a préféré l'א (voir n° 71 des palmyréniennes et n[os] 3 et 8 des hauraniennes de Vogüé). Mais je ne me dissimule pas les objections que l'on peut élever contre le nom propre *Abd-Malkou*. On admet généralement que *Abd*, dans un nom propre, doit être suivi d'un nom de Dieu, si bien que, même dans le nom d'*Abd el-mélik*, on entend *mélik* comme un synonyme de dieu, « roi » de l'univers. J'ai de grands doutes là-dessus. Je ne crois pas que le nom עבדמלך, porté par un Couschite dans Jérémie (XXXVIII, 7 ; XXXIX, 16), et par un Phénicien dans la seconde inscription phénicienne de Cittium, signifie « serviteur de Dieu ». On peut faire le même raisonnement sur le nom du lévite עֹבֵד־אֱדֹם. La royauté était assez respectée dans les pays sémitiques pour que le nom de « serviteur du roi » fût un titre susceptible de devenir un nom propre. *Malkou*, dans notre inscription, est d'ailleurs probablement le nom du roi Malchus. Je regarde donc עבד־מלכו comme l'équivalent exact

de عبد المالك et comme un nom propre. Cela admis, les quatre premières lignes de l'inscription n'offrent plus une ombre de difficulté.

La cinquième ligne et la sixième, s'il y en avait une, sont presque entièrement effacées. Elles contenaient certainement la date du monument, par l'année d'un roi nabatéen, un Hartat ou un Malkou. On lit assez clairement, en tête de la cinquième ligne, בשנת; vers la fin de la même ligne, on croit voir des traces du mot לחרתת.

II

La deuxième inscription sur laquelle j'ai quelques explications à proposer a été publiée en 1851, à Naples, avec d'autres inscriptions trouvées à Pouzzoles et aux environs. Elle est maintenant au musée de Naples. Grâce à la complaisance de M. Fiorelli, directeur du Musée, j'ai pu la voir et l'examiner[1]. La reproduction qui en a été donnée en 1851 et qu'a répétée M. Gildemeister, est suffisamment exacte pour que nous puissions nous dispenser, pour le moment, d'en donner une autre. Il est singulier que ce texte important ait échappé pendant près de vingt ans à l'attention des savants qui ont créé, en ces dernières années, l'épigraphie et la paléographie araméennes. C'est M. Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn, qui a eu l'honneur d'en tenter le premier

[1] Un moulage de cette inscription, destiné à notre cabinet du *Corpus*, et que nous devons également à l'obligeance de M. Fiorelli, nous est depuis parvenu.

l'interprétation[1]. Si cette interprétation n'est que partiellement réussie, cela tient à ce que, à l'époque où M. Gildemeister composait son mémoire, le recueil des *Inscriptions sémitiques* de M. de Vogüé n'avait pas paru ou du moins n'avait pas encore pénétré en Allemagne. M. Lévy a repris l'inscription découverte (le mot n'est pas trop fort) par M. Gildemeister, et a fait faire à l'interprétation de remarquables progrès.

Voici comme je lis le texte en question :

[ד]ה תרי גמליא די
נרבו וידו ועבדלגא
בני תימו לדושרא די
ברהנאו
[בש]נת ג לח־
[רתת מלך נבטו]

M. Lévy a très-bien vu qu'il ne manque presque rien sur la droite du monument. Il supplée [דנ]ה. Mais l'analogie des autres monuments nabatéens et la comparaison attentive de la première ligne et de la seconde portent à suppléer seulement [ד]ה. M. Lévy a vu ensuite, avec une remarquable sagacité, que la quatrième lettre visible de la première ligne et la troisième lettre de la troisième ligne sont des י[2]. La vraie construction de la phrase lui échappa d'abord; mais, dans un *Nachtrag* ajouté à son travail, il re-

[1] *Zeitschrift der d. m. G.* 1er et 2e cahier, 1869, p. 150 et suiv.

[2] La forme בני n'a rien qui doive surprendre. En syriaque aussi, בר tire ses pluriels masculins et féminins de בן. A Palmyre, les deux formes coexistaient. (Vogüé, n° 30.)

connut le tour de l'inscription, absolument analogue à celui des autres inscriptions nabatéennes, et lut en tête de la deuxième ligne le mot capital נרבו. Il ne s'exprima sur ce dernier point qu'avec doute. Je dirai, uniquement pour éclairer la controverse, que, dans mon cours au Collége de France, avant de connaître le mémoire de M. Lévy, j'avais aussi proposé et démontré la lecture נרבו.

Le tour de l'inscription est donc celui-ci :

« Ceci est . . . . que Zeïd et Abdelga, fils de Teim, ont offert à Dusarès. . . »

La difficulté est de savoir quel était l'objet offert par ces deux personnages à Dusarès. M. Lévy lit חרי גמליא. Dans le mot גמליא, il s'obstine, après M. Gildemeister, à voir un dérivé du nom de la ville de Gamala, ce qui ne le mène à rien de satisfaisant. Je ne doute pas, pour ma part, qu'il ne faille lire les trois premières lettres תרי « les deux ». Cette lecture est confirmée par cette circonstance que les auteurs de l'offrande sont au nombre de deux.

Maintenant comment traduire le mot גמליא? C'est là notoirement un pluriel emphatique, conforme aux règles du chaldéen biblique; mais quel est le sens d'un tel mot? je l'ignore. La signification ordinaire de « chameau » n'est guère de mise ici; car de supposer que Zeid et Abdelga aient offert chacun un chameau à Dusarès, chameaux qui auraient été remisés dans les dépendances du temple en une sorte d'étable au-dessus de laquelle pouvait être l'inscription, cela est peu probable, cela est même impos-

sible à Pouzzoles. Mieux vaut, jusqu'à nouvel ordre, songer au sens de l'hébreu נמל, גמול [1], et traduire par εὐχαριστήρια [2].

Les deux dernières lettres de la troisième ligne et toute la quatrième sont pleines de difficultés. L'avant-dernière lettre de la troisième ligne est de l'aveu de tous un ד. La suivante, qui est médiocrement représentée dans la gravure, est, selon M. Gildemeister, un ו, selon M. Lévy, un י. Devant le monument ou l'estampage, on n'a pas de doute. La lettre ressemble aux י de תרי et de בני ; c'est sûrement un י final; il faut lire די.

Les deux premières lettres de la quatrième ligne sont בר ou בד. La troisième lettre est un ה. Ce qui suit est médiocrement représenté dans la gravure. La lettre qui suit le ה semble un ן. La dernière lettre est sûrement un ו; mais la lettre pénultième est très-difficile à déterminer. C'est, ce me semble, un א médial de la même forme que les א de עבראלגא, mais très-serré, à cause du désir qu'avait le graveur de faire tenir son dernier mot au milieu de la ligne. On obtient ainsi ברהנאו, dont je laisse l'interprétation à de plus habiles que moi. En tout cas, ces lettres ne contiennent pas le nom de Pouzzoles, comme l'avait cru M. Lévy, quoique le rapprochement de la sixième nabatéenne (די בצלחד) porte à l'idée que דהנאו soit un nom de lieu.

La restitution de la cinquième ligne est due à

[1] Cf. Gesenius, *Thes.* p. 293.

[2] M. Derenbourg propose κειμήλια.

M. Lévy. Il parait d'abord singulier qu'une inscription gravée à Pouzzoles soit datée par les années du règne d'Arétas. Mais l'autre inscription de Pouzzoles, dont nous parlerons ultérieurement, présente la même particularité. Ces deux textes sont d'ailleurs gravés sur des dalles de marbre d'Italie, probablement de Carrare, marbre qui était, si l'on peut s'exprimer ainsi, le marbre ordinaire de Pouzzoles, celui qui se vendait chez les marbriers. Un habile praticien du musée de Naples m'a positivement affirmé ceci. Il n'y a donc pas à hésiter: les deux inscriptions dont il s'agit ont été gravées à Pouzzoles, par des Arabes qui y résidaient. On sait qu'une inscription du temps de Trajan mentionne un *librarius arabicus*[1]. L'écriture que traçait ce *librarius* n'était autre chose que celle dont nous nous occupons en ce moment.

M. Gildemeister a bien recueilli les faits qui établissent le séjour des Nabatéens et des Orientaux en général à Pouzzoles. Nous n'y insistons pas.

P. S. Ainsi que je l'ai dit, en recherchant avec M. Fiorelli la petite inscription de Zeid et Abdelga, j'ai rencontré dans les dépôts du musée de Naples une autre inscription nabatéenne, beaucoup plus grande et plus monumentale, également trouvée à Pouzzoles et gravée sur marbre d'Italie. Je publierai bientôt cet important monument. Je rechercherai alors l'âge des deux inscriptions, que je crois antérieures à l'ère chrétienne et contemporaines de Pompée et de César.

[1] Orelli, n° 825. Cf. Henzen, p. 83, et *Mém. de l'Acad. des inscr.* 1re série, t. L, p. 316, 317.

L'INSCRIPTION DE DIBON,

TRADUITE ET ANNOTÉE

PAR M. CH. BRUSTON.

Voici la traduction de ce remarquable document. Nous la donnons sous forme de distiques et de tristiques, parce que le parallélisme des membres nous paraît évident en plusieurs endroits et, en général, aussi régulier que celui des écrits poétiques des Hébreux.

I. Lignes 1-4.

Je suis Mésha, fils de Camosgad, roi de Moab, le Dibonite. | Mon père a régné sur Moab trente ans, et moi j'ai régné après mon père. | Et j'ai fait ce haut-lieu à Camos dans Qorkha [2], | dans [la cité de Mé]sha [1], parce qu'il m'a délivré de tous les envahisseurs [3], et qu'il m'a fait voir tous mes ennemis humiliés [4]. |

II. Lignes 4-7.

O[mr]i fut roi d'Israël [1], et il opprima [2] Moab pendant longtemps, vu que Camos était irrité contre son [pa]ys. | Et son fils lui succéda, et il dit, lui aussi : « J'opprimerai Moab. » | C'est de mon temps qu'il parla [ain-i] [3], et je l'ai vu humilié, lui et sa maison [4]. | Et Israël a péri d'une ruine éternelle [5]. |

III. Lignes 7-10.

Et Omri conquit le [pay]s de Madeba, et il y demeura[1]. . . . . . les jours de son fils, quarante ans, et Camos y [est revenu][2] de mon temps. | Et j'ai construit Baal-Meon, et j'y ai fait le *fossé* (?), et j'ai [construit][3] Qiriathaïn. |

IV. Lignes 10-14.

Et les hommes de Gad habitaient dans le pays d'[Ataro]th depuis très-longtemps[1]; et le roi d'Israël s'était construit Ataroth. | Et j'attaquai[2] la cité et je la pris. | Et je tuai tout le [peuple][3] de la cité, spectacle à Camos et à Moab. | Et j'emmenai de là l'ariël Dodo[4], et je le traînai devant Camos et Querioth[5]. | Et j'y fis habiter les hommes de Sharon et les hom[mes] de Makharath[6]. |

V. Lignes 14-18.

Puis Camos me dit : « Va, prends Nebo sur Israël. » | [Et je] marchai de nuit, et je l'attaquai depuis le lever de l'aurore jusqu'à midi. | Et je la pris et je la tuai tout entière, sept mille [hommes. | Et je[1] . . . . . .] les dames et les filles, car je les avais vouées à l'Asthar de Camos[2]. [|] Et je pris de là les [va]ses (?)[3] de l'Éternel, et je les traînai devant Camos. |

VI. Lignes 18-21.

Or, le roi d'Israël avait construit Iahats, et il y habitait quand il me faisait la guerre. | Et Camos le chassa de devant [ma] face[1]. Je pris de Moab deux cents hommes, toute son élite[2]. | Et je la dirigeai contre Iahats, et je la pris, | pour ajouter à Dibon. |

VII. Lignes 21-26.

C'est moi qui ai construit Qorkha, le rempart des forêts et le rempart des. . . . . .[1] | Et c'est moi qui ai construit ses

portes, et c'est moi qui ai construit ses tours. | Et c'est moi qui ai construit le palais royal; et c'est moi qui ai fait les réservoirs de l'aq[ued]uc[2] au milieu de la cité. | Or, il n'y avait point de puits[3] au milieu de la cité, à Qorkha; et je dis à tout le peuple: «Faites-vous chacun une citerne[4] dans sa maison.» | Et c'est moi qui fis creuser le canal[5] pour Qorkha par les pri[sonniers] d'Israël. |

VIII. Lignes 26-31.

C'est moi qui ai construit Aroër, et c'est moi qui ai fait la chaussée contre l'Arnon[1]. [|] C'est moi qui ai construit Beth-Bamoth, car elle était en ruines[2]. C'est moi qui ai construit Betser, car je m'en [emparai avec][3] cinquante hommes de Dibon, car tout Dibon était soumis. | Et c'est moi qui ai [établi] cent [princes] (?) dans les cités que j'ai ajoutées au pays. | Et c'est moi qui ai construit........et Beth-Diblathaïn | et Beth-Baal-Meon, et j'y ai porté les [statues de Camos, dieu (?)] du pays[4]. |

IX. Lignes 31-33.

Et Khoronaïn, B...... y habitait, et..............[1] et Camos me dit: «Descends, attaque Khoronaïn.» | Et je.......................[2] [et] Camos y [est revenu] de mon temps[3], et sur...... | Et je....................[4]

I. Lignes 1-4.

1. Qorkha signifie proprement *calvitie.* La colline qui portait ce nom, probablement la plus élevée des deux éminences qu'on voit encore à Dibon, devait donc, à l'origine, être une hauteur nue ou aride et offrir peut-être quelque ressemblance avec le célèbre coteau, voisin de Jérusalem, qui se nommait Golgotha, c'est-à-dire le *crâne.*

2. La fin de la troisième ligne est mutilée. On a

proposé deux restitutions : ב[מת מ]שע, *le haut-lieu de Mésha*, et ב[מת י]שע, *haut-lieu de délivrance.*

La première n'est pas admissible, et pour plusieurs raisons. D'abord ce détail est insignifiant, sans portée, interrompt la marche régulière de la phrase et le développement naturel de la pensée, ne se rattache enfin qu'avec peine à ce qui précède. Ensuite, comme il s'agit ici d'un objet spécial et unique en son genre, qui se serait nommé *le haut-lieu de Mésha*, il aurait fallu l'article הבמת מ. (Voy. Gramm. de Gesenius, § 110, 2, b.) Enfin, ce sanctuaire n'aurait pu recevoir un pareil nom qu'après sa fondation; il n'est pas vraisemblable que, dès l'érection de la stèle, Mésha ait ordonné qu'on l'appelât ainsi, ni surtout qu'il se soit servi, dans son inscription, d'une expression qui indiquerait qu'on avait l'habitude de le désigner sous ce nom.

La seconde restitution, *haut-lieu de délivrance*, est beaucoup plus séduisante, surtout à cause des mots qui suivent : *parce qu'il m'a délivré*, qui indiquent la raison pour laquelle le roi de Moab aurait ainsi appelé ce haut-lieu. Malheureusement, le substantif ישע ne se retrouve pas dans le reste de l'inscription, et il semble plus naturel de restituer un nom qui se lit plusieurs fois dans le texte, comme celui de Mésha, qu'un mot qui n'y paraît point.

Je lis donc ב[קר מ]שע et je suppose que Korkha était, à Dibon ou près de Dibon, *la cité de Mésha*, comme Sion était, à Jérusalem, *la cité de David*. Le moabite קר est équivalent à l'hébreu עיר *cité*. On peut

cependant opposer une objection assez sérieuse à cette conjecture : c'est la barre verticale qui précède, et qui, dans mon hypothèse, ne devrait se trouver qu'après *Mésha*. Mais il faut observer qu'il y a plusieurs irrégularités dans l'emploi de ces signes. Ainsi, il devrait incontestablement y en avoir un, à la ligne 7, après עלם, pour marquer la fin, non-seulement de la phrase, mais du § 2 tout entier; et cependant il n'y en a pas. A l'inverse, il y en a un à la fin de la ligne 20, où il est inutile, puisque la phrase n'est pas terminée. M. Ganneau en a jugé ainsi; car il l'a supprimé dans sa transcription en caractères carrés. De même, à la ligne 30, le trait vertical aurait dû être placé après Beth-Baal-Meon et non après Beth-Diblathaïn. Il est arrivé, dans ces trois passages, que le lapicide, croyant être parvenu à la fin de la phrase, a taillé un trait vertical plus tôt qu'il ne devait. Une fois, à la ligne 21, il en a taillé un second à l'endroit où la phrase se termine réellement. Les deux autres fois, il a négligé de le faire. Je suppose qu'il a commis la même erreur à la fin de la ligne 3, et la même négligence au commencement de la ligne 4. Cette conjecture a l'avantage de donner un membre parallèle au précédent, qui, sans cela, demeurerait isolé; ce qui n'est peut-être pas sans exemple, mais est du moins très-rare dans l'inscription.

3. Puisque la lecture שלכן paraît certaine, je considère ce mot comme le pluriel de שָׁלָךְ (*celui qui se précipite*), qui est, en hébreu, le nom d'un oiseau

aquatique, d'une espèce de pélican, ainsi nommé parce qu'il *se précipite* du haut des rochers dans l'eau pour prendre les poissons. En grec, *καταῤῥάκτης*. (Voir Gesenius, *Thesaurus*.)

Il s'agit ici de princes étrangers qui avaient opprimé les Moabites. Ces envahisseurs sont, en premier lieu, le roi d'Israël, puis le roi qui s'était emparé de Khoronaïn et dont le nom commençait, à ce qu'il semble, par un B (l. 31), peut-être aussi le roi de Juda et le roi d'Édom, qui marchèrent avec le roi d'Israël contre le roi de Moab (cp. II *Rois*, III). Nous voyons par là que l'inscription est fort incomplète et qu'il ne nous en reste que le commencement. Mésha déclare, en effet, qu'il a fait ce haut-lieu à Camos, parce qu'il l'a délivré de *tous* les envahisseurs et lui a fait voir *tous* ses ennemis humiliés. Il est donc naturel de supposer que, dans la suite de l'inscription, il énumérait successivement *tous* ces rois, ou du moins les principaux d'entre eux. Puisque ce qui nous reste de l'inscription ne parle que d'Omri ou de ses successeurs et s'arrête au moment où il commence à être question de ce mystérieux B.... qui habitait à Khoronaïn, c'est qu'évidemment l'inscription est mutilée et devait être beaucoup plus longue. D'ailleurs, ce qui reste des dernières lignes ne permet guère de supposer que ce fût là la fin. Qui sait si des fouilles entreprises à Dibon n'amèneraient pas la découverte de la suite de l'inscription?

4. ראה ב׳ est un hébraïsme fréquent dans les

Psaumes (LIV, 9, etc.) et qui signifie « se réjouir de voir quelqu'un humilié, confondu, vaincu. »

II. Lignes 4-7.

1. Comme le verbe manque, il vaudrait peut-être mieux considérer ces mots : *Omri, roi d'Israël*, comme une sorte de titre indiquant que, parmi tous ces ennemis, il va d'abord être question des Israélites et de leur roi.

2. Piël de la racine ענו = l'hébreu ענה qui avait lui-même primitivement une forme semblable, comme le prouvent les dérivés ענוים, *les débonnaires*, et ענוה, *humilité*.

3. Ce passage est si facile qu'il y a lieu de s'étonner qu'il ait été, en général, si étrangement interprété. Les uns ont supposé que le mot effacé à la fin de la ligne était *Camos*, et ils ont traduit en conséquence : *Camos a parlé de mon temps*. Seulement, on ne voit pas ce qu'il a dit. D'autres ont pris אמר pour la première personne du futur hiphil de מרר, sous prétexte que le verbe qui précède et celui qui suit sont également à la première personne; et ils ont traduit, en supposant sans doute que le mot qui manque était לה, *à lui*, et en mettant ces paroles dans la bouche du fils d'Omri, c'est-à-dire d'Akhab : « Je l'abreuverai d'amertume tant que je vivrai. » Mais le mot qu'on a traduit par « tant que je vivrai » ne supporte guère un pareil sens; il y a dans le texte : « en mes jours, » c'est-à-dire « de mon temps. » De plus, la barre verticale qui précède indique évi-

demment que le discours d'Akhab est terminé et que Mésha reprend la parole. Cette interprétation donne d'ailleurs une redondance inutile et fastidieuse : « J'opprimerai Moab, tant que je vivrai je le tourmenterai; » sans compter qu'Akhab ne pouvait guère tourmenter Moab après sa mort, et qu'on lui fait dire, en traduisant ainsi, une étrange naïveté.

Nous supposons donc que le mot effacé est כן « ainsi. » On voit encore à la fin de la ligne le trait principal du א. Mésha indique par ces paroles qu'il était contemporain d'Akhab, mais qu'il commençait sa carrière lorsque Akhab terminait la sienne.

4. La maison d'Akhab, c'est évidemment sa dynastie, c'est-à-dire Ochosias et Joram, qui régnèrent successivement après lui. Puisqu'il a vu leur ruine, Mésha a donc survécu à Joram, qui fut, comme on sait, tué par Jéhu en 884. La stèle n'est donc pas antérieure à cette date, et il est à croire qu'elle fut érigée au moins quelques années plus tard.

5. Les défaites successives d'Akhab, qui fut battu par Ben-hadad II, roi de Syrie, et blessé à mort dans la bataille, de Joram et de Jéhu, qui furent vaincus par Hazaël, la perte des provinces transjordaniennes que les Syriens conquirent sur Jéhu, abaissèrent si profondément le royaume d'Israël, qu'il était permis aux Moabites de croire qu'il ne s'en relèverait jamais.

On est étonné de ne pas trouver à la fin de ce paragraphe le trait vertical qui marque la fin des

phrases. Nous avons expliqué plus haut (I, note 2) cette négligence du lapicide. Quoi qu'il en soit, le sens de tout ce passage est trop clair pour que nous soyons tenté un seul instant de joindre cette phrase à la suivante.

III. Lignes 7-10.

1. La lacune est trop considérable pour qu'on ose proposer une restitution; M. Ganneau a seul entre les mains les documents nécessaires pour cela. En tenant compte des données chronologiques fournies par la Bible, je vois deux moyens de combler cette lacune : ou bien en faisant rentrer dans la même phrase les mots qui la précèdent et ceux qui la suivent, et en suppléant Israël, ou Jéhovah ou un nom d'homme avec עד אחר : «Et [Jéhovah] y demeura [jusqu'après] les jours de son fils, pendant quarante ans;» ou bien en formant deux phrases distinctes et en suppléant, par exemple, ואשאלה | בחיה] ימי[ם, ou quelque chose d'analogue :

«Et il y demeura [pendant sa vie.

«Mais je le revendiquai dès] les jours de son fils, pendant quarante ans.»

Cette division en deux phrases nous paraît plus probable; mais encore une fois, il est impossible de rien affirmer.

2. Je restitue à la fin de la ligne 8 וישב de la racine שוב, *retourner*.

3. Il faut évidemment lire à la fin de la ligne 9 : וא[בן].

IV. Lignes 10-14.

1. La ville d'Ataroth avait été donnée à la tribu de Gad par Moïse (*Nombres*, XXXII, 34), environ 600 ans auparavant.

2. Il n'est pas nécessaire de recourir à la 8ᵉ conjugaison arabe pour expliquer la forme הלתחם. C'est tout simplement un *hithpaïl* avec transposition du ת après la première radicale, comme dans les racines commençant par une sifflante. Le ל semble avoir eu une certaine affinité avec le ש : cp. כשדים et Χαλδαῖοι. D'après les assyriologues les plus compétents, M. Oppert, par exemple, en Assyrie, les racines verbales qui commencent par une sifflante changent dans certains cas, en particulier au *hithpaïl*, cette sifflante en *lamed*.

Au lieu du *hithpaïl*, on emploie en hébreu le *niphal* : נלחם. Mais ces deux conjugaisons ont la plus grande analogie; elles ont l'une et l'autre le sens réfléchi. On pourrait les rendre très-exactement en traduisant : « Je m'attaquai à la cité. »

3. M. Ganneau propose de lire גוי. Si la dernière lettre est un נ, c'est en effet presque le seul mot possible, bien qu'on pût songer aussi à גלה, *les exilés* ou *les captifs*. Si c'était un ה, il faudrait probablement lire ה[עם]; ce qui donne le même sens.

4. Dans une communication récente à l'Académie des Inscriptions, M. Ganneau a fait connaître qu'il était parvenu à lire sur son grand estampage אראל דודה. Le nom de Dodo se trouve plusieurs fois

dans la Bible sous une forme légèrement différente (II *Sam.* XXIII, 9, 24; *Chron.* I, XI, 12, 26); et *ariël* (lion de Dieu) veut dire un « héros » (voy. II *Sam.* XXIII, 20). Il est remarquable que, dans ce passage, ce mot écrit, comme dans l'inscription, avec orthographe défectueuse, est appliqué précisément à deux héros moabites.

5. סחב signifie moins « trainer » que « déchirer en traînant. » Dodo fut donc mis en pièces devant Camos. Cela n'a rien d'étonnant. David n'avait-il pas jadis « mesuré les Moabites au cordeau, en les faisant coucher par terre, deux cordeaux à mettre à mort et un cordeau entier à laisser vivre? » (II *Sam.* VIII, 2).

6. Saron était probablement quelque plaine voisine : שרן (pour ישרן) signifie *plaine.*

Makharath doit être Machéronte (près d'Ataroth, au nord), célèbre par la décapitation de Jean-Baptiste.

Toutes les autres villes dont il est question dans l'inscription sont connues par la Bible. On peut consulter, pour leur situation, les cartes de Palestine et les dictionnaires spéciaux, en particulier le *Realwörterbuch* de Winer.

V. Lignes 14-18.

1. Nous proposons de combler ainsi la lacune : [ואחיה | שא] ou quelque autre verbe analogue : « Je fis vivre, » c'est-à-dire, « je sauvai la vie » aux femmes, etc.

2. Je tiens de M. Ganneau lui-même qu'il est parvenu à lire sur son grand estampage החרמתיה. Il y avait évidemment dans le texte | החרמתיהן.

3. M. Clermont-Ganneau a proposé de lire [כ]לי, « les vases de Jéhovah. » M. Oppert préfère [עג]לי, « les veaux, » et il a peut-être raison; seulement il a tort de traduire : « les veaux de Jéhu; » le nom de Jéhu s'écrit par un א à la fin, tandis qu'il y a un ה.

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Jéhovah eût été adoré à Nebo sous la forme d'un veau, puisque un culte semblable lui était rendu à la même époque par les Israélites à Dan, à Béthel et peut-être a Béer-séba (I *Rois*, XII, 28, sq.; II *Rois*, X, 29, etc.; *Amos*, VIII, 14). La seule difficulté, c'est qu'il y aurait eu deux veaux à Nebo, tandis qu'il n'y en avait qu'un à Béthel et à Dan. Faudrait-il supposer qu'il y avait plusieurs sanctuaires et un veau seulement dans chaque sanctuaire?

VI. Lignes 18-21.

1. Lisez מפ[ני] (Nöldeke) ou מפ[ניה] (Ganneau), « de ma face » ou « de sa face. »

2. Littéralement « toute sa tête. » Les commentateurs de l'inscription ont entendu par là, généralement, toute la « noblesse » de Moab. Mais il serait bien étonnant que toute la noblesse d'un pays se fût engagée à la fois dans une entreprise si téméraire, et que le roi, non-seulement y eût consenti, mais en eût eu lui-même la pensée et en eût pris l'initiative. ראש signifie « ce qu'il y a de mieux; » ici, na-

turellement, ce qu'il y a de mieux en fait de soldats, c'est-à-dire «l'élite» de l'armée. C'est du moins ce qui nous paraît le plus probable.

VII. Lignes 21-26.

1. Il y a là un mot incertain que M. Clermont-Ganneau croit pouvoir lire עפן et traduire par «oiseaux» ou «feuillages.» Mais ces deux interprétations sont également inadmissibles; la première, parce que le mot qui signifie «oiseau» en hébreu est un collectif qui n'a pas de pluriel; la seconde, parce qu'il faudrait dans le texte עפאן ou עפין (voir Gesenius, *Thesaurus*). La lettre qu'on a prise pour un ץ (פ) ne serait-elle pas un ל (נ), et ne pourrait-on pas traduire : «le rempart des fontaines?» On comprend qu'il n'était pas moins important de protéger les «sources» que les «bois» qui entouraient Qorkha. Il est vrai qu'en hébreu, quand עין signifie «source,» il fait au pluriel עינות; mais il pouvait en être autrement en moabite.

2. On a traduit souvent : «C'est moi qui ai fait les prisons des hommes.» Expression étrange! comme si l'on faisait des prisons pour autre chose! D'ailleurs, jamais un roi ne s'est vanté d'avoir fait bâtir des prisons. Ensuite, si l'auteur de l'inscription avait voulu parler de prisons, il aurait dû employer le verbe בנה, comme il l'a fait partout où il est question de constructions. Enfin, il ne s'agit pas seulement d'expliquer tant bien que mal ce qui précède la lacune; il faut tenir compte de la lacune elle-

même, qui paraît être de trois lettres, quatre au plus, et du fragment de mot qui la suit. Si nous considérons, en outre, qu'il est question, dans ce qui suit immédiatement, de puits, de citernes, d'un canal, nous conclurons presque invinciblement que le mot dont il nous reste la fin devait être [מ]ין, « eau, » et que celui qui précédait et dont il ne nous reste que le commencement devait signifier quelque chose comme « conduite » ou « distribution. » Je propose donc de lire אש[ר ת מ]ין ou אש[ר המ]ין, « l'effusion d'eau, » c'est-à-dire « l'aqueduc » ou « le château d'eau ». Les « prisons » deviennent tout naturellement des « écluses » ou des « réservoirs. » (Voir *Nomb.* XXI, 15; *Josué*, X, 40; XII, 8; *Deut.* III, 17, etc.).

3. Il nous semble que le premier בר doit signifier « puits » et le second « citerne. » Nous proposons même de lire le premier *Ber* et le second *Bor*. En tout cas, le roi ne pouvait forcer chacun des habitants à faire un puits dans sa maison, s'il n'y avait pas d'eau. Il leur ordonna donc de faire des « citernes, » parce qu'il était impossible de trouver des sources en creusant, c'est-à-dire d'avoir des « puits; » et il amena l'eau par un canal.

4. Pour expliquer la forme מכרתת, qui ne peut guère signifier autre chose que le « canal » qui conduisait l'eau à Qorkha, il faut admettre qu'elle dérive de la racine כרת, « couper. » Il devient alors très-vraisemblable que le verbe qui précède se rapporte à la même racine. Il faut supposer que les Moabites l'employaient dans le sens de « creuser, » au lieu de

כרה, de même qu'ils disaient עני au lieu de ענה, בכת au lieu de בכה, etc. Si cela était, ils avaient l'avantage d'éviter la confusion qui résulte, en hébreu, des deux significations entièrement différentes de כרה, 1° « creuser, » 2° « acheter, préparer un repas. » Remarquons encore que כְּרִית était le nom d'une vallée et d'un torrent de Palestine (I *Rois*, XVII, 3).

5. Mésha fit creuser ce canal par les prisonniers israélites qu'il avait faits dans les précédentes guerres.

Nous avions pensé d'abord à lire simplement [ש]בא, « par les hommes » d'Israël. Mais comme la lacune paraît supposer plus d'une lettre, nous préférons maintenant restituer אֲ[חוּזֵי]יש׳, « les prisonniers d'Israël, » ce qui donne aussi un sens bien plus satisfaisant (cp. *Ps.* LVIII, 1; *Nomb.* XXXI, 30, etc., et l'éthiopien እኁዝ [prononcez *ekhoûz*] « captif »).

VIII. Lignes 26-31.

1. Nous croyons qu'il s'agit ici d'une digue. Il est vrai que le mot מסלה désigne généralement en hébreu une « route. » Mais qu'est-ce qu'une route dans une rivière? Le sens de la racine סלל, « élever, accumuler, » et de la plupart de ses dérivés se prête d'ailleurs parfaitement à notre interprétation; cp. surtout le *hithpoel* « résister, » qui veut dire « s'opposer. » Le mot en question signifie lui-même moins une route qu'une chaussée, en anglais *high-way*. De là à l'idée de « digue, » il n'y a pas loin.

2. Je lis עצ[רתי בה בא]ש (cp. I *Samuel*, IX, 17). C'est la phrase qui suit qui m'a mis sur la voie de

cette restitution et qui me paraît la justifier, autant du moins qu'une conjecture peut être justifiée. Dibon appartenait donc à Mésha et n'avait peut-être même jamais été envahi par les Israélites. Nous aurions déjà pu le conclure de la fin du § 6, où il est dit que Mésha ajouta au territoire de Dibon sa nouvelle conquête Jahats. Nous ne comprenons pas comment M. Clermont-Ganneau a pu traduire : « afin que » tout Dibon fût soumis. Jamais כי n'a signifié « afin que. »

3. Je propose de lire : מל[אתי יד שרן]מאת (cp. *Exod.* XXVIII, 41 ; XXIX, 9, etc.). Mais je ne puis pas dire que cette restitution me satisfasse entièrement. On pouvait proposer aussi מל[כתי שרן] en supposant que le *piël* avait le même sens que le *hiphil* en hébreu : « J'ai fait régner cent princes. » Mais tout cela est bien hasardé.

4. Je restitue ainsi : מ[צבת כמש אלהי]הארץ. J'avais pensé d'abord à מזבחת et je traduisais : « J'y ai élevé les autels de Camos, » etc. Mais le verbe נשא ne convient pas à ce substantif.

IX. Lignes 31-33.

1. Lacune de plusieurs mots.

2. Le sens général des mots qui manquent en cet endroit devait être que Mésha attaqua Khoronaïn et la prit.

3. Voyez pour cette restitution le § 3. Nous lisons : [וישב ב]ה de שוב.

4. Ce n'est évidemment pas là une fin. Je crois

que l'inscription devait être beaucoup plus longue, et j'en ai donné les raisons plus haut (voir § 1, note 2).

Il y aurait encore bien des observations à présenter sur le contenu de cette inscription; mais je n'ai voulu toucher que les points qui ne me paraissaient pas suffisamment étudiés et sur lesquels j'ai pensé pouvoir jeter quelque lumière.

Orléans, le 2 mai 1872.

UN COMMENTAIRE SAMARITAIN INCONNU,

DEUXIÈME APPENDICE

A LA CHRONIQUE SAMARITAINE[1],

PAR M. AD. NEUBAUER.

La bibliothèque Bodléienne, dont les trésors scientifiques s'augmentent toutes les fois qu'une occasion favorable se présente, a acquis dernièrement un fragment d'un commentaire inconnu, croyons-nous, sur *Genèse*, I à XXVIII, 10, composé par un Samaritain en l'année 445 de l'hégire = 1053. Si nous ne nous trompons, ce commentaire est l'un des premiers qui aient été faits dans la petite secte que nous connaissons sous le nom de *Samaritains;* en effet, l'auteur anonyme, comme nous le verrons dans la suite, ne cite aucun devancier. Ce commentaire, à en juger d'après notre fragment, n'a aucune valeur ni pour l'exégèse, ni pour la grammaire, ni même au point de vue de la controverse contre les rabbanites, et nous n'en publions des extraits qu'à cause de l'intérêt qu'il pourrait présenter pour l'histoire de la littérature des Samaritains. Mais avant de parler du commentaire lui-même, nous voulons,

[1] Voyez *Journal asiatique*, 1869, t. II, p. 385 et suiv.

selon l'usage, donner la description du ms. opp. add. 4°, 99.

Il est écrit en beaux caractères arabes, à l'exception des versets du Pentateuque, auxquels le commentaire se rapporte, qui sont en caractères samaritains. Il y a pour l'arabe quelquefois abondance et d'autres fois omission des points diacritiques; les points-voyelles sont assez souvent marqués, mais pas toujours avec régularité. Mentionnons une seule particularité pour les lettres : le س est pourvu de trois points au-dessous de la lettre. La copie du ms. fut achevée en l'année 749[1] de l'hégire = 1348. Au commencement du ms. se trouvent deux liturgies samaritaines, dont la première porte en tête : على سبت (?) الموسم بالصام التو(?) كاتبه سلامه هكهن هلوى; elle se compose de vingt-deux lignes et commence : [illegible]

La seconde, qui consiste en huit lignes, porte la suscription suivante : [illegible]; elle commence par les mots suivants : [illegible]

[1] En voici l'épigraphe : نجز نصف السفر الاول من شرح التوراة المقدّسة على محضرها السلام بحمد الله تعالى وكرمه فى سادس شهر شعبان المكرم سنة تسع واربعين وسبع ماية يتلوه فى الجزء الثانى من وبصا يعقب مبار شبع·

Sur la feuille 2 *b*, il y a une note en arabe sur une famine à Nablos en 1242 de l'hégire = 1826. A la fin du ms. on lit les noms des possesseurs du volume, noms que nous n'avons pu déchiffrer qu'en partie; les voici : بنيمين بن عبد الله اللوى الاسرائلى اليوسفى النسب الموسوى المذهب [illegible], et d'autres membres de cette famille.

L'introduction du commentaire lui-même commence, comme il est d'usage chez les auteurs musulmans, par un morceau en prose cadencée à la louange de Dieu et de la loi de Moïse; le début de cette introduction manque. A la suite de ce morceau, l'auteur donne sa préface, que nous reproduirons intégralement. Voici le résumé des faits historiques qui y sont contenus. Un certain Abou 'l-Ḥassan Daûd, fils d'ʿAmrân, fils de Levi, arriva à Jérusalem en l'année 445 de l'hégire = 1033, et y vit un commentaire très-étendu sur le Lévitique fait par notre anonyme; celui-ci fut prié par Abou 'l-Ḥassan d'en faire un résumé à l'usage de son jeune fils Abou-Saïd Levi. Notre auteur ne put se rendre immédiatement au désir d'Abou 'l-Ḥassan, et composa plus tard le commentaire dont un fragment est contenu dans notre ms.

Nous ne pouvons pas dire avec certitude si le jeune homme Abou-Saïd est identique avec le célèbre traducteur du Pentateuque, à l'œuvre duquel M. de Sacy a consacré un mémoire détaillé[1]. Cette

[1] *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLIX, p. 1 à 149.

traduction, comme on le sait, a été en partie publiée par M. Kuenen[1]. La date de 1070 A. D., que le P. Le Long[2] assigne à Abou-Saïd sans indiquer sa source, s'accorderait assez avec la date de la composition de notre commentaire. Il est vrai qu'Abou-Saïd porte, dans la préface que nous publions, l'épithète de Levi, épithète qu'on ne trouve pas dans les mss. de la traduction du Pentateuque; mais on voit par la chronique samaritaine que nous avons publiée autrefois, que cette épithète est d'un usage banal chez les Samaritains. Ce qui nous induit surtout à croire qu'Abou-Saïd, le traducteur, est postérieur à notre auteur, c'est que sa traduction n'est jamais citée dans le commentaire. En effet, les quelques passages d'une traduction arabe cités dans le corps du commentaire, ou à la marge du ms., ne s'accordent nullement, comme nous le verrons, avec celle d'Abou-Saïd.

Voici le texte de la préface :

امّا بعد فانّه لمّا وصل سيّدى الشيخ الفاضل ابو الحسن
داود بن عمران بن لوى حرسه الله الى القدس المحروس
حاجًّا وزائرًا فى شهر تشرى الموافق من شهور العرب لجمادى
الآخرة من سنة خمس واربعين واربع مائة ووقف على بعض

[1] *Libri Genseos* (1851), *Exodi et Levitici* (1854), *secundum Arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saïdo conscriptam*, publiés par M. A. Kuenen à Leyde.

[2] *Bibl. sacra*, p. 541 et 592.

ما علّقته فى تفسير سفر ويقرا رأى الكلام فيه متّسعًا لاشتماله
على اقوال العلماء والمصنّفين والمتقدّمين والمتاخّرين من
طايفى القرّائين والربّانيين معما اذ(ضاف) الى ذلك من زيادة
واعتراض وجواب وانفصال وما لحق به من ذكر ما سنح
لى مما لم يوجد له من الغير ذكر ومن تعقّبٍ لقول او
نصرة لم يحصُل له فيها فكر: رغب[1] فى عمل ما هو اخصر
منه يشتمل على تفسير كل التوراة يكون هذا التفسير برسم
ولده ابى سعيد لوى (ابقاه الله وانماه وثبّته واحياه
واعزّه ولا ابتره) يكون البنية[2] فيه فى الاكثر ذكر ما اراه
قطعًا وما اجيز كونه ممكنًا محتملاً وغلق ذلك بالاكثر لانّه
مع كثرة الخلف[3] وذهاب الناس فى ما تضمنته التوراة من
الشرائع والاخبار الى الطرق المتباينة يصعب خلاص ما
يعتمد من التفسير من حكاية بعض ذلك بل قد يكون فيما
يحكا تكميلا للغرض بنصرة ما ينصر وتبيينًا لمزيّة قول على
قول واظهارًا لقوّة مذهب على مذهب ورفعًا بشبهة لعلّها
تعترض نفع كثير له فى الغرض المقصود اليه. وآثر (ادام
الله حراسته) كون هذا التفسير مكملاً بترجمة الفواسيق[4]

[1] فرغب ?
[2] النيّة ?
[3] Ms. الحلق.
[4] C'est la traduction de הפסוקים.

الى العربية وبايراد شىء من اللغة العمرانية فى المواضع المحتاج الى ذكر ذلك فيها على وجه الاختصار ايضا بحيث يكون المذكور منها ما يتعلّق بذكر الموضع من دون الاتّساع فما خرج عنه الّا ان تدعو الى ذلك ضرورة وان لا اخلّيه من التنبيه على امور عقلية ومسائل كلامية ليحصّل الانتفاع به من وجوه فيصلح لمن يبتدأ[1] علمًا من العلوم الدينية من المتوسّطين ولمن لا يرتضى بذلك من المتقدّمين فيتدرّسه هذا الولد الميمون الناصية تدرّسًا يلهيه عمّا سواه مما قد تقلّ عائدته ان لم يذهب فائدته. وواقفتْ هذه الرغبة متى اشغالاً قد يحول مثلها بين الانسان وبين ما يريده من اجابة هذه الطلبة وقد عرن (ادام الله نعماه) معانية بعضها وانّ التخلّف عمّا هذا سبيله قد يحصل لمثل ذلك الّا انّه لفرط ميله الى اسباب الدين وقوّة دواعيه الى ما عاد بعمارته كرّر البعث على الشروع فى هذا الباب قولاً ومكاتبةً واكّد فيه تاكيدا رجّ[2] الداعى عنده الى الاخذ فيه على الصوارف عنه وحصّل العزم على الاجتهاد فى التخفيف مما يقتطع دونه ان وافق ذلك توفيقا منه تعالى وصادف تسهيلا للطريق اليه: وكان يبدى حينئذ مما شرعت فيه من تفسير سفر ويقرأ ما

[1] Ms. هدا.
[2] Ms. رج.

انجز منه اليسير بعد اليسير فى خلل اشغالى ما لم يكن[1] قطعه بالكلّية فرأيت ان اشغل بعض الوقت الذى انتهز فيه الفرصة لما اريده من هذا الشأن فى هذا المطلوب مستعينا بالله الكريم عليه وعلى كل ما ارجو[2] به قربًا اليه : واعلمْ انّ من ينقل لغة الى لغة ان لم يستعمل فى بعض المواضع الزيادة والنقصان او نقل المذكّر بمؤنّث والمؤنّث بمذكّر ولفظ الجمع بالواحد وعكسه الى غير ذلك ممّا ستراه مبيّنًا عند وقوفك على ما فى هذا التفسير من الترجمات ربما جاء معناه منجمًا ولفظه انجميًّا فى اللغة المنقول اليها فلا تُنكرن شيًا تراه كذلك فقد كشفت لك عن الغرض به وان بعُد فى ضابط اللغة العربيّة إنكار ما يجرى هذا المجرى بل هو كالمحال ممّن اختصّ فيها بقدر من الفصاحة : وممّا اذكره انّ المترجمين قد يتفنّنون فى الترجمة فربما وقف على بعض ذلك من لم يقف على غيره فيعيب ما تخالفه او يستبعده او ينكره لإستغرابه ايّاه وعليه ان ينظر فيما يتبعه من المعنى فاذا عرف مطابقته له استصوبه وهاانا متقدّم مقدّمة فى جمل تتعلّق بالتوراة واتبعها بامر يقرب فيما يختصّ السفر الاول منها الذى

[1] Ms. يكى.
[2] Ms. ارجوا.

البداية بتفسيره تحصل وملحق [بذلك الترجمة لفصل فصل او لما هو كالفصل لكونه كلاما فى معنى مُفْرد وان لم يكن مفصولا بالكتابة او بازيد من ذلك لكن يجئ الترجمة منسوقة غير منقطعة حسب ما استقرّ على الطالب لهذا التفسير (حرس الله مدّته) ثم انتقل الى الكلام فى المعنى معوّلاً على ما ينعم (جلّ ذكره) به من المعونة ان شاء الله

اعلمْ انّ التوراة تنقسم قسمين احدهما خبر والاخر شرع. وينقسم الخبر قسمين احدها وعد ووعيد والاخر ليس كذلك. وينقسم الوعد والوعيد قسمين احدهما يتعلّق بجماعات والاخر بآحاد. وينقسمان [ايضا] قسمين من جهة اخرى احدهما فيه شرح وبسط والاخر فيه اختصار واجمال. وينقسمان ايضا من وجه اخر قسمين احدهما معجّل والاخر مؤجل. وينقسمان ايضا قسمين من طريق اخرى احدهما مخصوص باهل الشرع والاخر يرجع الى غيرهم. وينقسمان قسمين فى باب اخر احدهما يجرى مجرى الدعا للمذكور والموما اليه وعليه والاخر وصف لما يكون فامّا الخبر الذى ليس وعدا ولا وعيدا فانّه ايضا ينقسم قسمين احدهما خبر عن محمودين وما كان منهم جماعة كانوا آحادًا من امّة بنى اسرائيل هم او من سواهم والاخر خبر عن مذمومين وما صاروا اليه على الاوجه الثلثة

ايضا. وينقسم ايضا قسمين احدهما خبر عن قوم واحوالهم واوصافهم على ما يقدّم ذكره والاخر خبر عن حوادث يخرج عن هذا الضرب. وينقسم ايضا قسمين احدهما خبر عمّا مضى والاخر خبر عمّا يستقبل. وينقسم المستقبل قسمين احدهما يختصّ الامّة والاخر يختصّ سواها. وينقسم قسمين احدهما شيء والاخر جنى. وينقسمان والجنى للامّة لا يقتضى هلاكنا كليّا وهو لسواها قد يقتضى ذلك فى البعض والشيء قد يكون خبرا عن افعال مرضية تحصل وقد يكون خبرا عن منافع تقابل ذلك. والشرع ينقسم قسمين احدهما يقتضى الفعل والاخر يقتضى تركه. وينقسم الاول قسمين احدهما ينهض العقل بمعرفته والاخر ليس كذلك. وينقسم ايضا قسمين احدهما ايجاب والاخر ترغيب. وما يقتضى الترك يجرى ايضا كذلك وينقسم ايضا قسمين احدهما فيه حكم مذكور والاخر لم يذكر فيه حكم. وينقسم ايضا فمنه ما الامّة ومَن انضاف اليها سوى فى اللزوم لهم ومنه ما يختصّ لزومه بالامّة فقط على نظر فى هذا يجى فى مواضعه. وينقسم ايضا فمنه ما يعمّ وجوبه الذكور والاناث ومنه ما يخصّ الذكور ومنه ما يخصّ الاناث. وينقسم ايضا فمنه ما يختصّ لزومه بفريق من الامّة وفيه ما يلزم جميعها. وينقسم ايضا

فنه ما قد ثبت وجوبه على الامّة من قبل زمان الرسول
عليه السلام ومنه ما وجب على يده دون غيره . وينقسم
ايضا فنه ما قد ثبت لزومه على كل قول لكل مَن هو من
ذرية ابرهم عليو هشلوم ومنه ما لم يثبت لزومه الّا لبعض
نسل ابرهم عليه السلام وهم نسل يعقب عليه السلام على
قول البعض . وينقسم ايضا فنه ما يلزم المكلّف فى نفسه
ومنه ما يلزمه فى غيره . وينقسم ذلك الغير فقد يكون
مكلّفا وقد يكون غير مكلّف . وينقسم ايضا فنه ما لزم
متكرّرا ومنه ما لزم ليس كذلك . وينقسم المتكرّر اللزوم
قسمين فقد يكون مؤبّدا وقد يكون غير مؤبّد . وينقسم
المؤبّد فقد يسقط فى وقت لعذر من رفع التمكّن او لعدم
شرط وقد يكون فى جماعة فى آحاد وقد لا يسقط لكون
التمكّن منه حاصلا وثبوت اسباب الوجوب . وهذه الجملة
وان كنتُ قد اتّسعت بذكرها ففيها اختصار وتفاصيلها
تجى فى التفسير ومن قوى فى العلم قوّة ما وطلبها وجدها :
فالسفر الاول من اسفار التورية قد انتظم خبرا
وشرعا وفى اخباره ما لولا وقوع النقل بيانه لاستحال ان
يعلم من العقول لانّ اكثر ما يدلّ دليل العقل على حدوث
العالم من غير ان يعلم به كونه محدثا فى اوقات متغايرة
واذا جاز ذلك بقى عليه معرفة المتقدّم من المحدث فى الوجود

والمتأخر فيه ثم لا يعلم بالعقل انّ بعضه حدث من بعض
ولا انه كان حين خلقه على صفة ما ثم تغيّر عنها فبيّن
الشرع جميع ذلك كما يجى شرحه فى مواضعه. ومدّة هذا
السفر الفان وثلاث مائة وسبع سنين سيمن بشر تفصيل
ذلك من ادم الى المبول الف وستماية وست وخمسون سنة
سيمن انوم وتفصيل هذه المدّة يستدرك من ذكر عمر كل
واحد من الاصول من العشرة القرون الاول الى ان ولد
الاصل الذى بعده. ثم من المبول الى ابرهيم عليه السلم
مايتان وتسعون سنة والى ان اولد يحق عليه السلام
مائة سنة واولد يحق يعقب عليه السلام وله ستون
سنة وانحدر يعقب الى مصر وله مائة وثلاثون سنة وعاش
يوسف بعد ذلك احدى وسبعين سنة الفذلكة[1]
ما تقدم

Tout en se proposant de faire le résumé d'un commentaire, notre auteur s'étend beaucoup trop dans ses explications. Il connaissait parfaitement la grammaire arabe, et même dans toutes ses subtilités, qu'il applique assez souvent pour expliquer grammaticalement les mots hébreux; mais le système trilitère, introduit par Hayyoudj, n'était pas encore connu de notre auteur. Il se sert souvent, comme

[1] Ce mot est aussi en usage chez les Qaraïtes. (Voyez mon *Aus der Petersburger Bibliothek*, Leipzig, 1866, p. 106.)

appui à ses explications, des versets bibliques qu'on trouve dans notre ms. transcrits en caractères arabes, pourvus des lignes au-dessus des mots. Ces transcriptions, dont on rencontrera quelques-unes dans les extraits que nous allons reproduire, donneront une idée de la prononciation des mots hébreux par les Samaritains de l'époque où notre auteur vivait.

Voici comment il explique le mot בראשית (*Gen.* I, 1) :

ࠁࠓࠀࠔࠉࠕ ࠁࠓࠀ ࠀࠋࠄࠉࠌ:

قد تقدم ترجم كثير من العلماء براشيت اول واسقط
هولاء الباء ولا حاجة الى ذلك لامكان ثباتها حسب ما
مضى فى الترجمة[1]. وحقيقة الحال حادث يحدث اى حادث
كان وكل حادثين حدثا معًا صحّ ان يوقت احدهما بالاخر
ويقصد المخبر الى كشف حال احدهما بحال الاخر يكون
احدهما وقتا والاخر موقّتا به : مثاله قول قائل جاءنى زيد
وقت كونى آكلًا فصار الاكل وقتا لمجىء زيد ولو عكس
القضيّة لجاز ولا فرق بين قوله جاءنى زيد وقت كونى آكلًا
او حين كونى آكلا او عند كونى آكلا الى ما يجرى هذا
المجرى ولمّا قارن خلق السماوات والارض حدوث غيرهما من
الحوادث صحّ التوقيت به وكونه حالا لحدوثها وذلك الظلام

[1] La traduction se trouve à la marge du ms.; voir plus loin, p. 366.

والماء وفى الروح كلام نذكره ومعنى قولك فى اول حال ومع اول حال سواء لانّه قد يقصد بالتظريف فيما يعود الى الحوادث مقارنة احد الحادثين بالاخر . واذا قلت فى اول حال صحّ ان يدخل فى ذلك الظلام والماء وكل حادث قارن حدوثه حدوث السماء والارض . واذا قلت مع الظلام او مع العرب خصصته ببعض ذلك . واذا قلت مع اول مخلوق خلقتا السماء والارض كان المعنى متّفقا والسماء انما كانت سماء لكونها جواهر على صفة مخصوصة بالاكوان التى بها كانت كذلك فلا يمكن توقيت بعض ذلك ببعض وقد تضمن الخبر ذكر السماء وكذاك الحال فى الارض . واذا قيل فى اول الزمان خلق الله السماء والارض وعنى بالزمان الظلام جاز ويبقى النظر فى تسمية الظلام زمانا فى لغة العرب هل تصحّ ام لا ولم يثبت صحّة ذلك . واذا قيل فى اول يوم وقصد اول حال من اول يوم جاز لانّ مسموع القول لا يقتضى اول حال من اليوم دون غيرها من احواله وكذلك لو قيل مع اول يوم : واوردنا فى جملة ما تقدّم لفظة مع لانّ الحروف المتعلقه بالاسماء قد ينوب بعضها مناب بعض كما ستراه كثيرا فيما نورده . ومن امثلة موضعنا هذا اولى اوكل لهلحم بو[1]. ويلحم بيشرال[2] واملثال

[1] *Nombres*, XXII, 11.
[2] *Ibidem*, XXI, 1.

ذلك كثير في الحرف مما الباء فيه مقام مع مثل ونلحم عم

هفلشتي هزه[1]. بني يشرال ال تلحمو عم احيكم[2] ولا

اعتراض بان كون الباء مقام عم مجازا لانّ ذلك غير مانع

مما قلناه لا سيّما مع كثرة اشتهاره :

Notre auteur se sert des expressions hébraïques en usage chez les commentateurs rabbanites et qaraïtes, telles que לשון יחיד, לשון רבים et d'autres; on en trouvera un spécimen dans l'explication du passage (*Gen.* I, 4)[3] : .....وقال ... وهو لفظ واحد

ومذكّر وجاء بعده لفظ جمع ومؤنّث وذلك جائز في

العبراني في لشون هيوت وغير ذلك لجوازه في العربي وان

جاز من خلافه في العبراني ما ليس جائزا في العربي. الا

ترى الى قوله كي يهيه نعره بتوله[4]. وهيه هنعره اشر امر

اليه[5]. وهيه هعمه هيوصات لشاب[6] فجاء لفظ هيوت

مذكّرا وما بعده مونثا. وفي غير لشون هيوت ما جاء

جمعا بعد واحد قوله ويامر بني جد[7]. ويقم اليشب هكهن

هجدول واحيو هكهنم[8]. ويلك مشه واهرن وياسفو[9]. ويلك

[1] I *Samuel*, XVII, 32.
[2] II *Paralipomènes*, XIII, 12.
[3] Ms. fol. 31[b].
[4] *Deutéron.* XXII, 23.
[5] *Gen.* XXIV, 14.
[6] *Ibid.* 23.
[7] *Nombres*, XXXII, 25.
[8] *Néh.* III, 1.
[9] *Exod.* IV, 29.

احريهم هوشيعه وحصى سرى يهوده[1]. كى يعص عليك
ارم رعه افريم وبن رمليهو[2]. ويشب يهوده ويشرال[3]. ويشلح
سنبلط وجشم الى لامر[4]. ويبا يهوشع وكل عم ملحمه[5].
وعشه بصلال واهلياب وكل ايش حكم لب[6] بل فى لشون
بياه قد يجى مقدّما وموخّرا كما تقدّم ذكره. وكقوله
ايضا ويبا الى انشم[7]. ويعلو بنجب ويبا عد حبرون[8] الذى
الاقرب فيه رجوعه الى الكل. وقام فى المتاخّر مارص محربهم[9]
اوصيا اتم وال اذمت يشرال لا يبا[10]. والاكثر فى العبرانى
اخراج الفعل اذا تقدّم بالتكثير اذا كان ما بعده ازيد
من واحد فالوجه الاختصار عن ذكر امثلته بل قد ذكر
استشهادا لما انتظم القسمين من القصص. قوله ويقم على
معله هلويم يشوع وبنى[11] وتمامه ثم قال ويامرو هلويم
يشوع وقدميال[12] وتمامه. وفى العربية لا تختلف فى انه اذا

[1] *Néh.* XII, 32.
[2] *Isaie*, V, 8.
[3] I *Rois*, V, 5.
[4] *Néh.* VI, 2.
[5] *Jos.* XI, 7
[6] *Exod.* XXXVI, 1.
[7] *Ézéch.* XIV, 1.
[8] *Nombres*, XIII, 22.
[9] *Sic.*
[10] *Ézéch.* XX, 38.
[11] *Néh.* IX, 4.
[12] *Ibidem*, 5.

تقدّم الفعل وحد واذا تاخّر ثنى وجمع للضمير الذى
يظهر فيه كقولك فى مثال الاول قام زيد قام الزيدان قام
الزيدون وفى مثال الثانى زيد قام الزيدان قاما الزيدون
قاموا والكلام فى ذلك يتّسع ولو وقع الضبط له لمّا قيل يهى
هاور وماوروت ولو ثبت بطلان ذلك الاور عمّا كان عليه
لجاز حصول شبهة ما فى ذلك وان كانت ضعيفة فكيف
ولم يبطل بل سنوكّد ما قدمنا ذكره فى ثباته على
حاله :

En voici un autre exemple (*Gen.* I, 26)[1] : ...وقوله
نعشه ولم يقل اعشه يجوز كونه لشون جدوله ويجوز ان
يكون النون نون الاسم وتجرى مجرى واشر هيه نعشه ليوم
احد[2] وتفسير الكلمة مفعولا يكون آدم وفى معناه ابيت[3]
هنبنه لشم يهوه لهيوه هزاه اليو[4] ويكون على هذا الثانى
امره هعشه وعلى الاول عشه

Voici un spécimen des explications grammaticales (*Gen.* II, 1)[5] : [illegible]
هو من قبيل الفعل الذى لم يسمّ فاعله ومثله ويكسو كل

[1] Ms. fol. 47'.
[2] *Néh.* v, 18.
[3] *Sic.*
[4] I *Paralip.* XXII, 19.
[5] Ms. fol. 51.

ههريم[1] والامر منها كسه كله ويكل هو مقام ويكله ويكس بمثابة ويكسه والام منهما كله كسه :

En voici une autre concernant les adverbes (*Gen.* VI, 4)[2] : [illegible] يعنى به الاعلاج. مثل وشم رابنو ات هنفيلم بنى عنق من هنفيلم[3] وهم قوم ذوو قامات طوال ولهم جبروة فابتدءوا بالفساد اولا ثم تبعهم اولاد الاجلاء ويجوز انهم توالدوا من هذا الزنا ويكون قوله وجم احرى كن على هذا القول بيانا لسبب حصول النفيلم فكانه قال كان فى الارض النفيلم بعد ما كان بنى هالهيم يباو ال بنوث هادم ويلدن لهم من هو بهذا الوصف :

Notre auteur cite la Mishnah comme le font les Qaraïtes[4] très-souvent. Voici comment le mot הואלתי (*Gen.* XVIII, 27) est expliqué[5] : قوله ࠄࠅࠀࠋࠕࠉ قد ترجمناه بغير عزمت وامنعت مع كونهما صالحين له وفى استعمال الاوائل ان يقولوا فى من ابتدأ فى الامر واخذ فى فعله هوال وعشه كن وكن[6] وعلى مثل هذا يجرى قول

[1] *Gen.* VII, 19.
[2] Ms. fol. 75.
[3] *Nombres*, XIII, 33.
[4] Voyez *Journal asiatique*, 1862, t. I, p. 381.
[5] Ms. fol. 125[b].
[6] Mishnah dans plusieurs endroits.

دود هوال وبرك ات بيت عبدك[1] ومعناه ومعنى الابتداء
يتقارب :

Notre commentateur, à l'exemple de tous ses prédécesseurs et contemporains rabbanites et qaraïtes, n'admet point les anthropomorphismes. Nous ne reproduirons que le passage se rapportant à *Gen.* VI, 6, dont M. de Sacy[2] a donné différentes versions juives, et pour lequel M. Geiger[3] donne le commentaire d'un certain Ibrahim, un Samaritain également.

Voici les paroles de notre auteur[4] : وقوله [illegible] [illegible] يجب تاوّله لاستحالة الندم عليه سبحانه بان يقال
كما انّ النادم على الفعل يكف عن الاستمرار عليه كذلك
كان عرضه تعالى بخلقهم ان يطيعوا او يدو..... بقاوهم
ودك..... انتفاعهم فعند ما عصوا واسرفوا في المعاصي
اقتضت الحكمة تغيير البنية ا...لى وقوله [illegible] .
[illegible] . [illegible] يعنى شقّ ذلك على وليه ونبيه وصاحب
سرّه ويجوز انه سمّى نبيه [illegible] لكونه عزيزا عنده كما ان
القلب اشرف الاعضاء ويمكن ما قيل ايضا من كون الواو في
لبو ضميرا لآدم اراد لمّا عرف الآدميون بالوعيد الصعب

[1] II *Samuel*, VII, 29.
[2] De Sacy, *l. c.* p. 77.
[3] *Zeitschrift der Deutsch. morg. Gesellschaft*, t. XX, p. 152.
[4] Ms. fol. 75b ; la page est un peu endommagée.

عظم غمّهم وتزايدت همومهم وهذا الوعيد هو قوله
[illegible]

Notre auteur attribue presque toujours, comme le fait Abou-Saïd[1], aux anges les actions que le texte original attribue à Dieu même. En voici un exemple (*Gen.* xi, 5)[2] : ࠅࠉࠓࠃ · ࠉࠄࠅࠄ لما كان فيما اخذوا فيه من هذا الالتيام نقض غرضه سبحانه اعلم الملائكة بالحال حسب ما علمه من الصلاح وانفذ ملكا او ملائكة لتشاهد فعلهم وتعلمه ضرورة ويجوز ان يخبر به غيرها من الملائكة فتعلمه ايضا كذلك ويتأكد تعديلهم لله تعالى فيما يفعله تلقا فعلهم

Nous donnerons à présent quelques exemples pour démontrer que notre auteur s'abstient de toute controverse contre les autres sectes juives, et n'emploie point son interprétation au profit de sa propre secte. *Gen.* xii, 6[3] : ࠌࠒࠅࠌ · ࠔࠊࠌ يجوز شكم اسم انسان اضيف الموضع اليه ولذلك اضيفت الشجر المذكورة الى رجل يقال له موره او اضيفت الى موضع اسمه موره

Gen. xxii, 2[4] : ࠅࠋࠊ · ࠋࠊ · ࠀࠋ · ࠀࠓࠑࠄ[5] · ࠄࠌࠅࠓࠀࠄ وقد وجدنا هرموريه ذلك يجرى مجرى

[1] De Sacy, *l. c.* p. 67.
[2] Ms. fol. 96.
[3] Ms. fol. 103[b].
[4] Ms. fol. 150.
[5] *Sic.*

مدبر سينى وهرسينى فاضيف الجبل الى صيغة او ما يجرى
مجراها فى سينى واضيف البرّ الذى هو اوسع من ذلك
اليه وكذلك الحال هاهنا ويجوز كون مورية اسم رجل ايضا
فالارض عرفها ابرهم عليه السلام وقصد اليها وبقى المكان
الذى يقصده منها قال عنه على احد ههريم اشر امر
اليك وذلك بعد حصوله فى الصقع[1]

Quant au passage *Gen.* XXII, 4, notre auteur s'accorde avec l'interprétation rabbanite; il dit[2]: ࠁࠉࠅࠌ ࠄࠔࠋࠉࠔࠉ كان ذلك فى اليوم الثالث لخروجه من بير سبع[3]

Nous nous serions certainement attendu de trouver, dans notre commentaire sur la dernière partie de *Gen.* I, 14, une réfutation des théories des autres sectes juives concernant le *Moled* (fixation de la néoménie); mais après avoir exposé le système de Ptolémée, notre auteur dit[4]: وقد دخل فى هذه الجملة كثير مما يحتاج اليه باختصار هو المقصود بهذا التفسير وما سواه مما يتعلق بالشهادات فى الهلال وحصول الاضطراب فيها بجده مشروحًا لنا فى فصل العِدَد فانا قد وفيناه

[1] Voyez l'application du Moriah à Naplos, M. Geiger, *Z. d. D. m. G.* t. XVI, p. 726.
[2] Ms. fol. 143^{v}.
[3] Voyez le passage que M. Geiger reproduit (*op. cit.* t. XX, p. 154) au nom d'Ibrahim.
[4] Ms. fol. 40.

هناك حقه الذى احتمله ذلك الموضع وما يعترض به على
الروية من ان اهل الجلوت مبددون فى الارض ولا يتم كون
عيدهم وراس شهرهم واحدا الا بالمولد اعتراض بفرع على
اصل واذا ثبت ان التكليف ورد على استقرار الفصل بين
الشهور بالروية جاز الاتفاق من الكل على يوم واحد اذا
كانوا مجتمعين فى بلدهم وما قاربه واذا حصل التباعد وقد
ثبت كون الارض كرة ومن المحال ان يكون الهلال مرتئيا فى
بلاد سرنديب فى الوقت الذى يرى فى الشام وبغداد فلا
بد من اختلاف التبعد فيه وليس ذلك باكثر من
الاختلاف فى دخول السبت على قوم ولم يدخل على غيرهم
فيقيم البعض فى عمل الملاكوت ما قدره ثلاث ساعات وازيد
وانقص وغيرهم قد امتنع منها الغيبة الشمس عن ديارهم
وما قلناه من اختلاف احوال الشمس والقمر فى هذا الباب
معلوم باضطرار من الظاهر الذى لا يجرى مجرى ما انكرنا
تحريره فى المولد وما ناسبه والعزم حاصل على ايراد القول
فى هذا الباب وفى الفاصل بين السنين موفا اذا وصلت
فى التفسير المشروح الذى ابتدات به فى سفر ويقرا الى
فصل الفتح فى فراشة امور والله يوفق لما يرضيه برحمته

Notre auteur renvoie, au passage de *Gen.* II, 3, à une autre partie de son commentaire; il dit[1] :

[1] Ms. fol. 53[b].

وقدوش هذا اليوم بالامتناع من الملاكوت المخصوصة فيه وقد اوردنا في تفسير عشرت هدبريم في ذلك شروحا يوفق عليها من ثمّ

A propos du second fleuve (*Gen.* II, 13) dans l'Éden, il dit[1] : والثانى قوم من السودان غير من في ارض حويله وقد ذكرنا في كتاب التورية جملة من وصف اهل تلك الديار

Mentionnons encore que les noms propres des pays et des villes sont rarement expliqués dans notre commentaire. On y rencontre quelquefois des *excursus* qui sont introduits en forme de questions et de réponses. Ainsi, par exemple, au sujet de l'histoire du serpent, notre auteur dit[2] : مسائل في النحس: منها هل توعّده الله تعالى بما تقدّم ذكره وهو بهمه او وهو على صفة النحشم. والجواب. انه يجوز سماعه الوعيد وهو بهمه. وانما سمّى نحش بالاسم الذى صار اليه وهو اجود من غيره. ومنها... Les réponses prennent quelquefois une telle étendue qu'on pourrait plutôt les considérer comme des dissertations.

A la marge du ms. sont notées quelques variantes, la plupart connues, entre les textes hébreu et samaritain; les voici :

[1] Ms. fol. 59.
[2] Ms. fol. 66.

I. *Gen.* IV, 10 : ࠒࠅࠋ · ࠃࠌࠉ · ࠀࠇࠉࠊ; à la marge : عندهم [دمى ?] (fol. 70 *b*).

II. VIII, 22 : ࠏࠃ · ࠊࠋ · ࠉࠌࠉ; à la marge : عندهم عود. Le commentaire dit : قال عود لانّ الحال يعود الى مثل ما كانت عليه من قبل المبول (fol. 85).

III. IX, 5 : ࠅࠀࠊ · ࠃࠌࠊࠌ; عندهم واك اث دمكم.

IV. *Ibidem* : ࠌࠉࠃ · ࠊࠋ · ࠇࠉࠄ; عندهم ميد كل حيه (fol. 87 *b*).

V. IX, 16 : ࠅࠓࠀࠉࠕࠉࠄ; عندهم ورايتيه. Le commentaire dit : يقتضى رويته تعالى لها وذلك صحيح فيه سبحانه لا كقول من قال انّ معناه انه يريها للمخلوقين. Le mot suivant dans le texte est dans le ms. ࠋࠆࠊࠓࠄ (fol. 89 *b*).

VI. X, 19, à la marge : عندهم ويهى جبول هكنعنى مصيدون باكه جرره عذ عزه باكه سذمه وعمره وادمه وصبيم عذ لشع. Le commentaire porte : ثم قال ࠅࠉࠄࠉ · ࠂࠁࠅࠋ · ࠄࠊࠍࠏࠍࠉ فذكر حدود بلد كنعن فقط لانّه صار الى يشرال وقوله مصيدون هو ابتداء الغاية فاقتضى ذلك ان يقال عذ باكه ليجرى مجرى ما يقال من موضع الى موضع كذا وصيدون فى زاوية الغرب المتّصلة بالجنوب وذكر سدم وعملها وبقى شمر فى ارض يشرال كقوله فى لوط ويسع لوط مقدم والى هناك رحل ولشع يقال انها صغر ويسمّى ايضا بلع وهى من ارض

يشرال كما صيدون وعزه لهم ولتمام ما يحتاج اليه فى هذا موضع اخر نذكر فيه (fol. 93 *b* et 94).

VII. XIII, 18 : ܘܐܗܠ ܐܒܪܡ. ܘܐܬܐ ܘܝܬܒ; عندهم وياهل. Le commentaire a ici : معناه نقل مضربه وعليه الشرح بخلاف وياهل عذ سذم[1] الذى هو نصب مضربه تجرت هذه اللفظة تجرى وتشرش شرشيه[2] الذى هو نصب الشوك وقوله وصاصاى يشورشو[3] هو قلع الاصول ومثله وشرشك مارص حييم[4] (fol. 107 *b*).

VIII. XIV, 19 : عندهم ويبركهو عوض ويبرك اث ابرم. Le commentaire ne mentionne pas ce passage (fol. 109 *b*).

IX. XIV, 23 : ܘܐܢ ܡܚܘܛ. ܘܥܕ; عندهم وام بواو عطف. Le commentaire dit : يريد ولا اخذ منك عوضا وان كان من غير هذا السلب ويجوز انه اراد بالاول مال اهل البلد وعطف عليه ما ادخله فى القسم بان لا ياخذ ايضا شيئا من ماله. Le commentaire porte : ܣܪܘܓ et سروج (fol. 110 *b*).

X. XVII, 1 : ܘܗܝܗ ܬܡܝܡ. ܘܗܘܐ; عندهم وهيه تمم (fol. 118).

XI. XVIII, 10 : يحتمل كون ܟܥܬ ܚܝܐ. ܟܥܬ ܚܝܗ

[1] *Gen.* XIII, 12.
[2] *Psaumes*, LXXX, 10.
[3] *Job*, XXXI, 8.
[4] *Psaumes*, LII, 7.

المضرب او بابه وراء ابرهم ࠃ : ࠀ : او وراء الرسول à la marge : عندهم وهو وعليه الشرح (fol. 122 *b*).

XII. xviii, 19 : كي يدعتي الاشبه به المناجاة لا سيما ; à la marge : عندهم يدعتيو (fol. 124).

XIII. xix, 12 : ࠅࠉࠀࠌࠓࠅ · ࠄࠀࠍࠔࠉࠌ ; عندهم ويامرو هانشم (fol. 127 *b*).

XIV. xx, 13 : ࠄࠕࠏࠅ ; عندهم هتعو. Le commentaire y dit ce qui suit : قد يجوز رجوعه الى انّ ابيه اراد قاموا يحرن على المذهب الفاسد الذى لولا صحّة عقيدته فى الدين لكانوا قد اضلّوه فرأى تعالى اخراجه من بينهم وحصل متردّدا بين قوم ظلمة فاحتاج الى التحيّل فى الخلاص من شرّهم ويجوز ردّ هتعو الى الله جلّ ذكره بمعنى انه جعله كالتايه فى الطريق لا يدرى اين يقصد حسب ما قال له لك لك ال هارض اشر اراك[1] ثم بعد حصوله فى الارض كان ينتقل فيه ولا مستقرّ له اما بامره تعالى له بالانتقال الى كل موضع كان يحصل فيه منها او باختياره حسب قوله قوم هتهلك بارض[2]. وقال هتعو ولم يقل هتعه من ان الهم موضوع اوزانه للجمع واطلاقه عليه تعالى وهو واحد للتفخم وقد يجى نعته كذلك مثل هوا الهم

[1] Gen. xii, 1.
[2] Gen. xiii, 17.

حيم[1]. كى الهم تدوشم هوا[2] وقد وصفه بلفظ التفريد كقوله كى الهم شوفط[3]. الهم شوفط صديق[4] (fol. 133 *b* et 134).

Il ne nous reste, pour terminer notre notice, que de donner les passages cités d'une traduction arabe qui ne s'accorde ni avec celle de Sa'adyah ni avec celle d'Abou-Saïd. Ces passages se trouvent également à la marge du ms. :

I. *Gen.* I, 1 : ترجمة براشيت فى اول حال او مع اول عرب الظلام او مع اول عرب (fol. 10 *b*).

II. II, 4 : قال فى الترجمة. ثم بارك الله اليوم السابع وقدسه لانه لم يصنع فيه شيئًا من جميع صنعته التى خلقها وكمل فعلها او ليفعل منها على الدوام (fol. 54). Au-dessous : وفيها ما يرى فعله.

III. IV, 11 : وقال فى الترجمة وشربت دما اخيك من يديك او يكنى (?) بذلك اخذ حق دما اخيك من يديك (fol. 70 *b*).

IV. VI, 3 : قال فى الترجمة. قال الله ليس يخاصم روحى او لا يحكم صاحب نبوتى فى الآدميين للدهر لسبب انهم بشر بل اكثر ما يكون ايام مهلهم ماية وعشرون سنة (fol. 74 *b*).

V. XIV, 24 : قال فى الترجمة. فاما ما صار الى سواى وهو

[1] *Deutéron.* V, 23.
[2] *Josué*, XXIV, 9.
[3] *Psaumes*, L, 6.
[4] *Psaumes*, VII, 12.

ما اكله الغلمان فانى لا اقوم بعوضه وكذاك قسم القوم
الذين صاروا معى وهم عنرم اشكول وممرا فلهم ان ياخذوا
قسمهم (fol. 110 *b*).

VI. xviii, 14 : قال فى الترجمة. هل يخفا او يغرب
(fol. 123).

VII. xviii, 21 : ترجمة الفسوق. فاحدر الآن اليها مكلا
وارى ما يكون عند ذلك فان كان مثل صرختها التى جاءت
الى من الظلم يكونوا وقد حصل فيهم فنا والم فانا اعرف
ما اصنع بهم (fol. 124 *b*).

VIII. xxiv, 10 : الترجمة. ثم اخذ العبد عشرة اجمال
من جمال سيده وسار او مع ما راى اخذه من خير مولاه
فى جملته (fol. 153).

P. S. M. Bensly, sous-bibliothécaire à la bibliothèque de l'Université de Cambridge, me communique les deux épigraphes suivantes, qui se trouvent dans deux manuscrits de cette bibliothèque et que nous reproduisons comme complément à la chronique samaritaine.

A. Le ms. Add. 713, qui renferme le texte hébraïco-samaritain du Pentateuque, a à la fin du Lévitique le document suivant :

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] :

[illegible] :

ࠀࠌࠍ . ࠀࠌࠍ :- -:

B. Le ms. Add. 714, écrit en deux colonnes, renferme le texte hébraïco-samaritain du Pentateuque et la version arabe d'Abou-Saïd en caractères samaritains. L'acrostiche, au commencement du Deutéronome, donne le passage suivant :

אנה אבי ברכהתה בר אב
זהותה בר אב נפושה
בר אברהם צרפתאה
כתבת הדה ארהותה
קדישתה לכהנה שלח
בר כהנה שלאמה
בר כהנה אברהם דמן
עפתאי שנת י״ו
וק׳ למלכות ישמעאל
והיא מלוי מ׳ אוראון
כתבה רב חילה
דכנ׳ סעד ואשול לה
דימלינה מלף לנבה
בנים ובני בנים
אמן אמן

Errata. *Journal asiatique*, 1869, t. II, p. 425, l. 16, à lire « jusqu'à ce jour, qui est le mois de Thammouz, correspondant à rebia el-Awal (comme à la page 426) » au lieu de « jour, qui est le quatrième mois, le Thammouz. » (Communication de M. le docteur Geiger.)

[1] *Sic.*

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

M. Ermakow, ingénieur à Trébizonde, adresse à la Société l'épreuve photographiée d'une inscription grecque trouvée à Amasia, et portant le nom de Pharnace, roi du Pont. Cette inscription sera communiquée à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

M. l'abbé Martin écrit au Conseil pour lui indiquer une série de documents syriaques historiques qui mériteraient d'être publiés par la Société. La proposition de M. l'abbé Martin est renvoyée au Bureau, qui fera en son temps un rapport sur tous les ouvrages présentés ou proposés.

La Commission des inscriptions sémitiques de l'Académie des inscriptions et belles-lettres communique à la Société une série d'inscriptions coufiques du nord de l'Asie Mineure, copiées par M. Taylor et envoyées par M. Gilbert, consul de France en cette ville. Des remerciements seront adressés à M. Taylor pour cet envoi, qui sera l'objet d'un travail dans le *Journal asiatique*.

M. Oppert continue ses observations sur la langue su-

mérienne et en particulier sur le mécanisme de la conjugaison, qui présente certaines analogies avec le verbe turc.

M. Ganneau, à propos d'un article publié dans le cahier III-IV du Journal de la Société orientale allemande (année 1872) et contenant un certain nombre de textes himyarites inédits, fait observer que l'un de ces textes, accompagnant un bas-relief, a déjà été de sa part un objet de communication à l'Académie des inscriptions (août 1872). M. Ganneau rappelle que ce monument doit appartenir à une série funéraire, caractérisée par l'identité des formules épigraphiques et l'analogie du style artistique. Cette série comprend le monument publié par lui dans le *Journal asiatique* et des monuments conservés au Musée de Bombay. M. Ganneau termine en disant qu'il serait utile que la Société fît des démarches pour obtenir des *fac-simile*, estampages ou moulages, des originaux conservés à Bombay, les reproductions données en 1848 par le Journal de la Société de Bombay laissant à désirer.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, janvier 1873, in-4°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. April, part. XII. Bombay, 1873, in-4°.

— *The Phœnix*, edited by Rev. J. Summers, vol. III, n° 30, december 1872, pet. in-4°.

Par les rédacteurs. *The Academy*, n° 64, jan. 15, 1873, in-4°.

Par les éditeurs. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 4° série, t. IV. Nancy, 1872, in-8°, 406 p.

Par la Commission. *Maçoudi*, les Prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard, t. VII. Paris, 1873, in-8°.

Par l'auteur. *Oriental and linguistic studies*. The Veda;

the Avesta; the science of language, by W. D. Whitney. New-York, 1873, in-8°, 416 p.

Par l'auteur. *Storia dei Musulmani di Sicilia*, scritta da M. Amari, vol. terzo, part. second. Firenze, 1872, in-8°, p. 345 à 976.

— *The indian travels* of Apollonius of Tyana and the indian embassies to Rome, etc. by Osmond de Beauvoir-Priaulx. London, 1873, pet. in-8°, 260 p.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 MARS 1873.

La séance s'ouvre à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Le Conseil apprend avec un vif regret la mort subite de M. Pauthier, qui a rendu à la Société de si grands et de si constants services, et qui a été de la part de tous l'objet de tant de respect et de sympathie.

M. Pagnon, bibliothécaire de Saint-Étienne, écrit à la Société pour la consulter sur un manuscrit indien, qui a été donné à la bibliothèque de cette ville. La copie d'une ligne qui accompagnait la lettre étant insuffisante, le Conseil prie M. Pagnon d'envoyer ou le manuscrit même ou un facsimile exact de quelques lignes.

M. Oppert communique la traduction d'une inscription bilingue publiée dans le recueil du Musée Britannique, t. II, p. 10. Ce texte, contenant des dispositions judiciaires, a été plusieurs fois traduit, mais, à ce que croit M. Oppert, d'une manière complétement erronée. Voici la traduction que M. Oppert présente à la Société et qui a été inspirée surtout par l'étude du texte sumérien.

LOIS SUR LES RAPPORTS DE PARENTÉ.

« Pour toujours, pour tous les temps à venir :

« Quand, par décision du juge, un fils (autorisé à cela)

dira à son père : Tu n'es pas mon père, et qu'il aura attesté cela par l'apposition de son ongle et dénié la paternité, il (le père) payera de l'argent.

« Quand, par décision du juge, un fils dira à sa mère : Tu n'es pas ma mère, en y mettant sa griffe, on assemblera le peuple de la ville et on le chassera de la maison.

« Quand, par décision du juge, un père dira à son fils : Tu n'es pas mon fils, on l'enfermera dans les fondations de la maison.

« Quand, par décision du juge, une mère dira à son fils : Tu n'es pas mon fils, on l'enfermera dans la prison.

« Quand, par décision du juge, un homme répudiera sa femme et lui dira : Tu n'es pas ma femme, on la jettera à l'eau.

« Quand, par décision du juge, une femme aura dit à son mari : Tu n'es pas mon mari, elle donnera une demi-mine d'argent.

« Quand, par décision du juge, un maître punira son esclave, et s'il meurt, se perd, s'enfuit, devient faible ou malade de ses membres, il (le maître) payera au fisc, tous les jours, une demi-mesure de blé. »

On avait jusqu'ici cru que la partie succombante était celle qui prononçait la renégation, mais il y a une considération à objecter : si quelqu'un doit être puni pour avoir dit à son parent : tu n'es pas mon parent, que fera-t-il ? Il ne le dira pas. Et pourquoi mettrait-on une mère en prison pour avoir refusé la maternité à son fils, tandis qu'un fils qui méconnaîtrait son père ne serait frappé que d'une amende ? Cela est inadmissible. Une difficulté très-sérieuse cependant est soulevée par les deux passages qui traitent des rapports entre époux. L'original ne fait aucune distinction entre mari et femme, et M. Oppert suppose que, dans la traduction assyrienne, il y a une transposition des deux phrases. Jusqu'ici on avait traduit, d'après le texte assyrien : « quand une femme dit à son mari : Tu n'es pas mon mari, il faut la jeter à l'eau, et quand un mari dit à sa femme :

Tu n'es pas ma femme, il payera une demi-mine d'argent.» M. Oppert ne se dissimule pas la hardiesse de la modification qu'il propose, mais il fait observer que le texte assyrien qu'il traduit est rempli d'incorrections grammaticales, relevées déjà par Hincks. Il se peut donc qu'il y ait une transposition du scribe. La tablette sur laquelle se trouve ce texte bilingue contient un mélange de copies de divers documents antiques sans cohésion aucune; elles formaient la tablette n° 7 d'une collection intitulée : *Kikiribbiku*, Ana ittisu, ainsi nommée de la première tablette que nous avons encore et qui donne surtout des conjugaisons dans les deux langues. Le mot *kikiribbiku* expliqué par l'assyrien signifie : «à son temps.» Le changement dans la traduction assyrienne n'a, à vrai dire, rien de bien grave, surtout parce que l'original sumérien admet le sens proposé par M. Oppert.

M. Clermont-Ganneau présente au Conseil des photographies exécutées pour le *Palestine exploration fund* anglais, d'après les estampages des textes hiéroglyphiques de Hama, et un dessin tiré de sa propre collection et représentant une inscription du même genre trouvée à Alep. Voici ses observations sur ces objets :

INSCRIPTIONS IDÉOGRAPHIQUES DE HAMA ET D'ALEP.

Depuis quelque temps, l'attention des savants, principalement en Angleterre, a été appelée sur de curieux monuments épigraphiques provenant de la Haute-Syrie. Je veux parler de ces énigmatiques inscriptions gravées sur basalte, en relief, et dont on a retrouvé différents fragments à Hama, capitale d'un petit royaume chananéen, ville qui apparaît dans la Bible comme formant la limite septentrionale de la Palestine et qui reçut, sous les Séleucides, le nom grec d'*Epiphaneia*.

Ces textes furent signalés, pour la première fois, au commencement de ce siècle, par le célèbre Burckhardt, qui

constata la présence « de figures et de signes paraissant être une espèce d'écriture hiéroglyphique, différente de celle d'Égypte. » Depuis, ils furent revus par différents voyageurs qui n'y attachèrent pas grande importance.

C'est le consul général d'Amérique à Beyrouth, M. Johnson, qui, le premier, publia de l'un de ces monuments un dessin fort intéressant [1].

Un peu plus tard, le capitaine Burton et M. Drake donnèrent dans leur ouvrage *Unexplored Syria* une reproduction générale de tous ces monuments vus par eux à Hama.

La publication de ces matériaux amena quelques essais prématurés de déchiffrements, complétement infructueux du reste.

Le *Palestine exploration fund*, n'ayant pas obtenu les originaux de ces textes, réussit cependant, non sans des sacrifices dont tous les amis de la science doivent lui être reconnaissants, à en faire prendre des estampages qui permettront au moins de discuter sur des éléments plus sûrs que des croquis et des dessins d'une exactitude douteuse ou d'une exécution arbitraire.

Les photographies de ces estampages, au nombre de sept, que j'ai l'honneur de mettre sous les yeux des membres du Conseil, donnent mieux que toute description une idée de l'aspect des textes de Hama. Les signes et figures sont, non pas gravés en creux, mais taillés en relief, ainsi que les barres horizontales qui les séparent en lignes.

MM. Drake et Burton m'ayant parlé de ces inscriptions lors de leur passage à Jérusalem en 1871, je leur communiquai et laissai copier le dessin, fait par M. Paucker, d'un texte tout à fait analogue existant à Alep, dessin inédit que je devais à l'obligeance de mon collègue et ami M. G. Colonna-Ceccaldi, bien connu par ses belles recherches en Chypre.

[1] *American Palestine exploration Society.* — *First Statement*, July, 1871, New-York.

Ce texte[1] se compose de deux lignes contenant des figures dont la parenté avec celles des inscriptions de Hama est évidente. L'original, également en basalte, était encastré dans une mosquée; malheureusement, la suite ou le commencement de l'inscription est engagé dans le mur mitoyen du *harem* d'une maison musulmane adjacente.

Plus tard, M. Drake, étant allé à Alep, retrouva le monument encore en place dans la mosquée d'El-Kakân. On peut en voir, dans l'ouvrage cité plus haut[2], un dessin qui offre avec le mien d'assez notables divergences.

L'existence bien établie, à Alep, d'un texte appartenant au système graphique des inscriptions de Hama est un fait d'une haute importance et qui tend à présenter cette obscure question sous un jour nouveau et une face plus large. Quelle que soit l'opinion qu'on ait pu se former jusqu'ici sur l'origine, l'âge et la signification des monuments de Hama, on ne peut plus, en tout cas, n'y voir qu'une particularité locale, un accident isolé. Nous avons évidemment affaire, non pas à un phénomène sporadique, mais à un ensemble bien lié. Il devient aujourd'hui presque certain que le système graphique constaté à Hama et à Alep était un système *régional*, et il est fort probable qu'en cherchant bien on en découvrira des spécimens sur d'autres points de la Haute-Syrie.

On a déjà signalé dans les collections du British Museum quelques sceaux trouvés à Ninive et présentant des caractères analogues; mais la chose demanderait à être vérifiée, et c'est peut-être aller un peu vite que d'en conclure qu'il faut y voir des sceaux venant des rois de Hama.

Je ne veux et ne puis entreprendre en ce moment sur ces textes une étude qui revient à des savants plus autorisés. Je me bornerai à faire remarquer que les signes sont, en somme, peu nombreux et se répètent fréquemment en for-

[1] Paraîtra dans le prochain *Quarterly Statement* du *Palestine exploration fund.*

[2] *Unexplored Syria*, vol. II, p. 186.

mant des groupes différents, ce qui paraîtrait indiquer qu'ils correspondent à des éléments phonétiques assez simples, syllabiques, sinon alphabétiques.

A part même l'intérêt historique que peuvent nous réserver ces textes jusqu'à présent indéchiffrés, l'existence, à peu près indiscutable aujourd'hui, d'un système d'écriture d'apparence figurative appartenant en propre à la Syrie, et remontant, selon toute vraisemblance, à une haute antiquité, suffirait à elle seule pour leur faire attribuer une grande valeur; ils peuvent, en effet, introduire dans l'étude encore si peu avancée des origines de l'alphabet des données inattendues.

Sans vouloir contester des résultats désormais acquis à la science, sans prétendre que l'alphabet chananéen soit né tout entier de cette écriture idéographique syrienne qui serait morte en lui donnant le jour, il n'est pas tout à fait téméraire de penser cependant que l'une a exercé sur la formation de l'autre une certaine influence, une action de présence, si l'on veut. Il restera, d'ailleurs, toujours à déterminer si la génération de l'idéographisme syrien est elle-même spontanée, ou bien si elle n'a pas eu son point de départ dans l'un de ces deux grands centres civilisés, l'Égypte ou l'Assyrie, dont la Syrie, géographiquement vassale, fut toujours alternativement satellite.

Il se pourrait fort bien que les idéogrammes et l'alphabet syrien, sans que l'un dérive de l'autre, soient deux emprunts successifs et indépendants, faits à la même source, à plusieurs siècles d'intervalle.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, février 1873, in-4°.

Par les rédacteurs. *Notulen van de Algemeene Bestuurs-*

Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap, Deel X, n°s 1, 2 et 3, 1872, in-8°.

Par les rédacteurs. *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, Deel XVIII, Zesde serie, Deel I, Aflev. 5 en 6, 1868-1872, in-8°.

Par l'éditeur. *The Phœnix*, vol. III, n° 31, janvier 1873, in-4°.

— *Cosmos* (nouveau journal géographique en italien, publié par M. Guido Cora), n° 1, janvier 1873. Turin, in-4°.

Par l'Académie des Inscriptions. *Recueil des historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Documents arméniens, t. I, 1869, in-folio, CXXIV, 855 pages, et Historiens arabes, t. I, 1872, in-folio, LXXI, 865 pages.

Par l'auteur. *Traités de paix et de commerce* et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge, publiés, avec une introduction historique, par M. Ch. de Mas-Latrie. — Supplément et tables. Paris, 1872, in-4°, II, 119 pages.

Par le ministère des Indes. *Grammar of the Sindhi language*, compared with the Sanskrit-Prakrit and the cognate indian vernaculars, by Dr. E. Trumpp. London-Leipzig, 1872, gr. in-8°, IV, 540 pages.

Par l'auteur. *Les quatre facultés de Nancy* et le mouvement intellectuel en Lorraine, par F. Nève. Louvain, 1873, broch. in-8° de 31 pages.

Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, uigurischer Text mit Transcription und Uebersetzung nebst einem uigurisch-deutschen Wörterbuche und lithografirten Facsimile, aus dem Originaltexte des Kudatku-Bilik, von Hermann Vambéry.

M. Hermann Vambéry, professeur de langues orientales à Pest, s'est déjà fait connaître du monde savant par d'estimables travaux relatifs à la langue turke, telle qu'elle

est parlée dans le Turkestan, et par la relation de son voyage dans ces contrées d'un accès si difficile aux Européens. Le livre dont j'ai à parler aujourd'hui, et qui a paru à Insbruck en 1870, mérite certainement une mention toute spéciale et doit contribuer largement à répandre parmi les savants la réputation de l'auteur. Il est le premier qui nous ait donné un texte considérable en ouïgour, en l'accompagnant d'une traduction et d'un vocabulaire rédigé avec beaucoup de soin. Nous n'avions jusqu'à présent pour nous guider dans cette difficile étude que les fragments publiés par MM. Jaubert et Lumley Davids, secours bien insuffisants, comme ont pu s'en convaincre les quelques personnes qui se sont adonnées à ce genre d'étude. Je ne parle pas ici des excellentes observations recueillies par MM. A. Rémusat [1] et Klaproth [2], parce qu'elles renferment plutôt des détails relatifs aux Ouïgours, à leur dialecte en général comparé aux autres dialectes turks, et à sa grammaire, que des indications qui puissent guider dans le déchiffrement si difficile des manuscrits ouïgours. Quelques listes de mots et des fragments d'une originalité douteuse ne sont rien en comparaison d'un texte publié d'après un manuscrit dont on ne connaissait guère que le nom. Le *fac-simile* qui se trouve à la fin du beau volume de M. Vambéry donne une idée saisissante des difficultés qu'il a eu à vaincre pour mener à bonne fin son entreprise, et je dois déclarer franchement que, même avec le secours de sa transcription et l'étude attentive de l'alphabet qu'il a fait graver, il faut beaucoup de patience et de courage pour réussir à déchiffrer une pareille énigme. Jamais peut-être la différence entre les caractères imprimés et l'écriture cursive n'a été plus grande que dans le texte publié et le manuscrit dont il est tiré. Il n'en faut pas moins rendre justice au savant orientaliste qui a exécuté le premier ce qu'aucun de ses devanciers n'avait pu faire. Il est à remarquer d'ailleurs que des

[1] *Recherches sur les langues tartares*, t. I, p. 249.

[2] *Tableaux historiques de l'Asie*, p. 121, et *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren.*

rares manuscrits ouïgours existant en Europe, le Koudatkou-Bilik est celui dont l'écriture négligée présente le plus de difficultés.

Le Koudatkou-Bilik[1] est un ouvrage de morale générale, on pourrait presque dire d'économie politique, où il est traité des devoirs du Prince envers ses sujets, des qualités requises de la part des différents fonctionnaires de l'État, des vertus nécessaires à un bon citoyen, des vices qui compromettent le bonheur de la société, en un mot de tout ce qui peut intéresser les hommes vivant dans un monde passager et soumis aux arrêts inexorables du destin. Le livre entier est écrit en vers, sauf l'une des deux préfaces qui est rédigée en prose[2]. Il a été composé à Kachgar par un certain Youçouf, خاصّ حاجب, ministre ou chambellan particulier de Bokra-Khan, conquérant de Komoul et de Tourfan. L'auteur a eu soin de nous indiquer lui-même, dans deux passages différents, l'époque précise où son livre a été achevé. Dans le premier on lit :

بيل القيش ايكى اردى تورت يوز بيله
بيتايب توكاتتيم بو سوز اولكوره

On était en l'année quatre cent soixante-deux lorsque j'ai achevé d'écrire ces paroles.

Le second est ainsi conçu :

بيل القيش ايكى اردى تورت يوز بيله
بو سوز سوزلادم من توتوب جان سره

[1] C'est-à-dire «la science capable de rendre heureux.» Le mot قوتاتقو est proprement un adjectif verbal dérivant du verbe قوتاتمق qui signifie «rendre heureux.» Cette forme se rencontre dans certaines expressions du turk ottoman, comme بيلكو «pierre à aiguiser,» سورکو «herse,» c'est-à-dire «propre à traîner,» ويركو «tribut,» mot à mot «bon à donner, etc.».

[2] M. Jaubert en a donné le texte, la transcription en caractères arabes et la traduction dans le *Journ. asiat.* cahier 31, année 1825. Le 32e cahier renferme l'analyse de quelques chapitres et un petit vocabulaire.

On était en l'année quatre cent soixante-douze lorsque, mettant en œuvre toutes mes forces, j'ai dit toutes ces paroles.

Or l'année de l'hégire 462 s'étend du 19 octobre 1069 au 8 octobre 1070 de notre ère[1]; d'où il est aisé de voir que le Koudatkou-Bilik remonte à une antiquité très-respectable et qu'il a précédé en date la plupart des ouvrages qui nous viennent de l'Orient. Il serait même le premier livre rédigé en langue ouïgoure, si l'on en croit l'auteur lui-même lorsqu'il dit :

عرب چه تاجيك چه كتاب‌لار اوكوش
بيزنينك تيليميزدا بو بيرينكى اوقوش[2]

Il existe de nombreux ouvrages écrits dans la langue des Arabes ou des Tadjiks ; celui-ci est le premier rédigé dans notre langue.

Sans doute il ne faut pas prendre à la lettre une pareille assertion. Il est difficile de croire que, dans une langue qui n'a jamais été écrite, on débute par un ouvrage de la valeur de celui qui nous occupe ; mais il est probable que par « livre » l'auteur entend parler d'une composition purement littéraire et de longue haleine, écrite sous l'inspiration de la religion musulmane. Ce qui donne beaucoup de poids à cette opinion, c'est cette déclaration très-significative de Youçouf-Khass-Hadjib se plaignant de l'imperfection de l'instrument qu'il employait :

كسيك دنى كوردوم بو توركچه سوزوك

J'ai trouvé que cette langue turke était bien défectueuse.

A quoi pouvait tenir cet état d'imperfection, sinon à l'état

[1] Il n'est pas facile de concilier cette date avec celle de 1051 assignée à la mort de Bokra-Khan d'après un manuscrit rapporté de Kachgar par M. Velichanoff. Il doit y avoir là une confusion.

[2] Je donne ce vers tel que l'a imprimé M. Vambéry, quoique le second hémistiche soit fautif et ne se laisse pas scander. Le fait qu'il exprime n'en est pas moins curieux à relater.

de barbarie de la langue turke et au peu de culture qu'elle avait reçu jusqu'alors ? L'introduction du christianisme dans l'Asie centrale par les missionnaires nestoriens, et plus tard de l'islamisme, n'avait aidé en rien le développement littéraire de l'ouïgour, mais avait plutôt servi à l'étouffer en introduisant chez ces peuples les livres écrits en syriaque et en arabe.

Quoi qu'il en soit, le Koudatkou-Bilik semble avoir joui dans l'Orient d'une grande réputation, comme on est induit à le supposer d'après ces paroles de la préface en prose :

چین وماچین علیملاری قاموغی اتّفاق بولدیلارکیم مشرق
ولایتیدا قاموق تورکستان ایلیندا بوقراخان تیلیندا تورک
لغاتیدا بوکتابدین یخشیراق هرکزکیم ارسه تصنیف قیلمای
توررور بوکتاب قایوما پادشاهقا قایوما اقلیمقا تکدی ارسه
خیرت اوزلوکیندین اورروقدین کچه کورکلوك لوکیندین اول
ایللارنینك حکیملاری قبول قیلیب دکه بیری بیر تورلوك ات[1]
اوردیلار چینلیقلار ادب الملوك اتادیلار ماچین ملیکینینك
حکمالاری عین المملکة دیدیلار مشرق لیقلار زینة الامرآء
دیب ایتیلار ایران لیقلار شاه نامه تورکی اتامیشلار
بعضیلاریدا پند نامه ملوك دمیشلار توران لیقلار قوتاتقو
بیلیك دیب ایمیشلار

Les savants de Chine et de Matchin ont été unanimes sur ce point que, dans toute l'étendue de l'Orient, sur le territoire entier du Turkestan, dans la langue de Bokra-Khan et dans l'idiome turk, personne n'a jamais rien composé de plus parfait que ce livre. Chez quelque souverain qu'il soit parvenu, dans quelque contrée qu'il soit arrivé, les sages de ce pays, séduits par son excellence[2] et par sa

[1] Je supprime le mot لقب qui suit ات dans le texte imprimé et qui me paraît une glose interpolée.

[2] M. Vambéry a lu خیرة اوزلوغیندین et suppose dans son dictionnaire, p. 207, que اوزلوق est pour اوزونلوق «longueur, étendue;» je

beauté, qui dépasse toute lumière, l'ont accueilli avec faveur et lui ont donné chacun un nom particulier. Les Chinois l'ont appelé *Edeb-el-Mulouk* «la conduite des rois :» les sages de l'empire du Matchin *Aïn-el-Memleket* «l'œil de la royauté ;» les Orientaux[1], *Zinet-el-Uméra* «l'ornement des émirs ;» les Iraniens l'ont surnommé *Châh-Nâmeh-i-turki* «le livre royal turk ;» d'autres encore, *Pend-Nâmeh-i-Mulouk* «le livre des conseils des rois ;» enfin les Touraniens lui ont appliqué le titre de *Koudatkou-Bilik* «la science capable de rendre heureux.»

S'il faut s'en rapporter à ce passage, le Koudatkou-Bilik a joui d'une immense réputation, non-seulement dans une partie de l'Orient musulman, mais encore dans l'extrême Orient ; il a été traduit dans plusieurs langues et s'est fait connaître sous différents titres, variant suivant le génie et les habitudes de chaque nation, mais se rapportant tous à une idée commune, celle de la bonne gestion des affaires de l'État et de la prospérité de l'empire qui en est la conséquence naturelle. Mais quel a été le type primitif de tous ces livres, le modèle sur lequel ils ont été composés, ou plutôt l'original dont ils ne représentent qu'une traduction plus ou moins amplifiée, comme le *Humaïoun-Nâmeh* des Osmanlis qui a eu pour patron l'*Envari-Soheïli* des Persans, lequel est une amplification du *Kalila-oue-Dimnah* des Arabes, enfanté lui-même par un recueil d'apologues éclos dans l'Inde ? On n'invente pas beaucoup en Orient, on se contente de refaire à neuf et de rajeunir la physionomie des productions antiques ou étran-

pense que اوزلوق doit être pris dans le sens de اوزلوك que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 63, par «personnalité, existence» et dont j'ai cité un exemple. D'après cela, je lirais ainsi le second hémistiche du premier vers du chapitre XXV, p. 140 :

تیریلکی تیلاب ایلکین اوزلوك قیلور

«Recherchant les moyens de vivre, ils font acte d'existence avec leurs mains, c'est-à-dire, ils mettent leurs mains en mouvement.»

[1] Il est assez difficile de préciser ce que l'auteur entend par là. Seraient-ce les Hindous ?

gères. Témoin la littérature des Osmanlis et aussi celle des musulmans de l'Inde qui empruntent aux Persans la plupart de leurs ouvrages et se contentent de les revêtir d'un costume national. Témoin encore les chants nationaux des peuplades de la Sibérie publiés, texte et traduction allemande, par le docteur Radloff[1], les légendes tatares et samoyèdes traduites ou mises en scène par Schiefner[2], et les récits kalmouks édités et traduits par Jülg[3], dont l'origine bouddhique ou musulmane, cette dernière plus rarement toutefois, se trahit pour ainsi dire à chaque ligne.

Pour en revenir au Koudatkou-Bilik, n'est-il qu'une traduction ou un original qui a donné naissance à l'*Edeb-el-Molouk*, au *Aïn-el-Memleket*, au *Zinet-el-Umerâ*, etc.? Je crois qu'il y aurait de la présomption à vouloir trancher absolument une pareille question en l'absence de documents précis sur une matière aussi incertaine; toutefois, j'estime qu'il est très-soutenable en bonne critique d'avancer que l'ouvrage qui nous occupe n'est lui même qu'une imitation d'un traité venu des pays situés à l'est de Kachgar. Autrement, comment expliquer cette phrase de la préface :

بوكتاب تورور اڭى ياولاق تانكسوق چين حكمالارى نينك اشعارلارى بيله آراسته ماچين علمالارى نينك امثالى بيله بيزنميش تورور

Ce livre a pour titre *la Grande Merveille*; il est orné des poésies des sages de la Chine et embelli par les apologues des savants du Matchin.

Il me paraît difficile de concilier cette déclaration si nette

[1] *Proben der Volkslitteratur der turkischen Stämme süd-Sibiriens.*

[2] M. Alexander Castren, *Ethnologische Vorlesungen über die altaïschen Völker nebst samojedischen Märchen und tatarischen Heldensagen herausgegeben von Anton Schiefner.*

[3] *Die Märchen des Siddhi-Kür. Kalmükischer Text mit deutscher Uebersetzung herausgegeben von B. Jülg.*

et si précise de l'auteur avec l'opinion de M. Vambéry qui ne veut voir dans le Koudatkou-Bilik qu'un pur produit de l'esprit et de la civilisation turks dans l'Asie centrale. En admettant cette hypothèse sans restriction, on ne s'expliquerait pas davantage cette affirmation qu'on lit v. 15 de la préface en vers :

اوکوش تورکلار اوقماز مونونك معنیسی

Beaucoup de Turks ne comprennent pas le sens de ce livre.

Le plus probable est, si je ne me trompe, que le traité en question a été puisé à une source étrangère, mais revêtu d'une forme turke et présenté sous des couleurs qui pussent plaire aux yeux de ces peuplades que leurs mœurs, leurs habitudes, leurs goûts, les traditions de leurs ancêtres rendaient si dissemblables des Chinois auxquels elles étaient politiquement subordonnées. Pour n'en citer qu'un trait, mais des plus frappants, qu'y a-t-il de plus turk que le chapitre XXIV, p. 138, intitulé :

ایکتیشچیلار بیله قاتیلماغین ایور

Ce chapitre dit quelles relations on a avec les inspecteurs des haras?

Et dans ce chapitre, quoi de plus caractéristique que le deuxième et le quatrième vers, dans leur simplicité toute pastorale?

ییکو ایچکو مینکوات اتغیر سولوك
بولاردین چیقارم یونوکوکولوك [1]
قمیز سوت یا یونك یاغ یا یوغورت قورت
ییتیم یاکتیم اراس اوپیك توت

Ce qu'on mange, ce qu'on boit, les chevaux bons à monter, les

[1] M. Vambéry a traduit ainsi ce vers : «Zu essen, zu trinken, Pferd zu reiten. . . . . . . Hengste, stammt von diesen her, so auch. . . . .»

étalons rapides, tout cela vient d'eux, ainsi que les chameaux propres à porter les fardeaux, le koumis (lait aigri de jument), le lait, la laine, la graisse, le lait caillé, le fromage, les vivres, le vêtement, le camelot, les cordes.

Ce passage convient avant tout et par-dessus tout à un peuple menant une existence nomade, et nous voilà bien loin de la vie chinoise et de l'étiquette des cours de l'Orient musulman. Il n'en est pas moins vrai que l'influence musulmane se fait sentir à chaque instant dans le Koudatkou-Bilik, où la présence des mots arabes et persans, quoique en nombre assez restreint, accuse de la part de l'auteur une certaine connaissance des littératures et des langues de l'islamisme. Ce fait n'a du reste rien qui puisse nous surprendre, si nous réfléchissons, d'une part, que chez les musulmans le Koran n'est pas seulement la source de toute vérité et de toute justice, mais encore le prototype de toute composition purement littéraire; d'autre part, que le persan a été longtemps et est peut-être encore pour les peuples de l'Asie centrale la langue des beaux esprits et des classes bien élevées.

Le Koudatkou-Bilik se divise en quatre parties principales, comme nous l'apprenons par ce passage de la préface en prose :

بو عزيز كتاب تورت اولوق اغير اول اوز ادمه كوتروليش اورر بر
اولى عدل دورور توز يوريمق ايكيمجى قوت دولت تورور
اوچونجى عقل اوقوش اورر تورتونجى قناعة اوزا تيريلمك تورور

Ce noble livre est élevé, pour ainsi dire, sur quatre grandes bases importantes : la première, *adl*, qui enseigne à marcher droit; la seconde, *kout*, ou la félicité; la troisième, *akl*, ou l'intelligence; la quatrième, l'art de vivre avec le *kanaat*, ou le contentement et la modestie dans les désirs.

Ces quatres livres se subdivisent eux-mêmes en soixante-douze chapitres ou sections sur lesquels M. Vambéry en a publié trente-sept. Je vais en donner les titres en y joignant

quelques-unes des observations que m'a suggérées une étude attentive et approfondie.

Le premier chapitre renferme la préface en prose, et le second la préface en vers. Le troisième[1] donne l'énumération des soixante-douze sections qui composent le livre.

Le quatrième porte ce titre :

تنكرى عزّ وجلّ اوكتوسون ايور

Ce chapitre dit les louanges du Dieu très-glorieux et très-illustre.

Le cinquième,

يالاوج عليه السلام اوكتوسون ايور

Contient les louanges de l'Envoyé, que sur lui soit le salut!

Le mot يالاوج ou يالاوجى « envoyé, messager », se lit aussi dans le *Kisseh-i-Youçouf* imprimé à Kasan en 1841[2], p. 39.

يكرمى يتى بيكدان يالاوجيلار

Des messagers au nombre de plus de vingt-sept mille.

Ce mot se trouve aussi dans le sens de « directeur, » comme on le voit dans les poésies d'Ahmed-Turkestâni, fol. 82 v° de mon manuscrit.

قاذكروتى امرينى الغان قللار دايما
يالاوجلار همراهى جنتدا كوردوم

Quant aux fidèles serviteurs qui obéissent sans cesse à l'ordre de faire la prière, je les ai vus dans le paradis en compagnie de leurs directeurs.

Dans ce dernier sens on écrit aussi بولاوج, comme on peut le voir dans mon dictionnaire, p. 548.

[1] Son titre est فهرست ابواب

[2] Voyez le *Chronologisches Verzeichniss der seit dem Jahre 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke*, von B. Dorn.

Dans ce même chapitre il y a à remarquer, v. 4, le mot يولوق que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 549, par «à qui on a arraché les poils, les cheveux,» et qui signifie «offrande» dans le passage en question :

اتاسين اناسين يولوق قيلدى اول

Il a offert son père et sa mère.

Vers 11, on trouve انكار pour انكا «à lui[1]»:

انكار بردى تنكرى اغيرليق اوكوش

Dieu lui a donné beaucoup d'honneur.

Je crois bien me rappeler que la même chose se remarque dans les chants publiés par le docteur Radloff, ce qu'il faut attribuer, je pense, à l'emphase de la prononciation. Il n'est pas inutile non plus de se souvenir que dans le mongol la particule ᠳᠤᠷ sert à indiquer l'un des deux datifs[2].

V. 14, on lit :

سووك ساوچى بيرله قووار قووقومى

que M. Vambéry a traduit par «mit dem theuern Propheten erwecke mich, wenn ich aufstehen muss,» et beaucoup mieux dans son dictionnaire, p. 224, par «erfreue mit dem theuern Propheten mir das Gemüth.» Le sens propre est : «réjouis ma joie avec ton prophète bien-aimé.» Le verbe قووارمق, que j'ai traduit dans mon dictionnaire par «pâlir, blêmir,» veut dire aussi «réjouir.» قووانمق, qui signifie «se réjouir,» existe dans le djagataï. C'est ainsi qu'on lit dans le roman de Seïf-el-Melik, imprimé à Kasan en 1840, p. 122:

جفاكشلار وفا كوروب قووانه

Que les opprimés, voyant qu'on leur tient parole, se réjouissent.

[1] P. 86, v. 29, on rencontre aussi انككار, et v. 43, مونككار.
[2] Cf. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, p. 29.

De là vient le mot قووانجی « prix donné pour une bonne nouvelle, » comme on lit dans Seïf-el-Melik, p. 11.

که برکای دیپ خداوندم قووانجی

En disant : Puisse Dieu leur donner le prix de la bonne nouvelle.

Chapitre VI :

تورت صحبه‌نینك فضیلتنین ایور

Parle de la prééminence des quatre compagnons.

Le cinquième vers est ainsi conçu :

باشا فاروق اردی کیشی اوترومی
تیلی کونکلی بیرتك بوتون کوترومی

En outre était Omar, choisi entre tous, dont la langue et le cœur étaient à l'unisson, élevé au-dessus des autres hommes.

Le mot اوتروم signifie proprement « l'action de faire passer avant, » et par extension « ce qu'on préfère, » du verbe اوتورمك « faire passer devant, choisir, » dérivant lui-même de اوتمك qui signifie « passer, dépasser. » On devrait lire اوتوروم, mais la mesure exige qu'on prononce اوتروم. Quant à کوتروم, il est pour کوتاروم « l'action d'élever, » et par extension « ce qu'on élève, » de کوتورمك, pour کوتارمك « élever. » C'est ainsi que کوتارملیك signifie « élévation, noblesse, » ainsi qu'on le lit dans Bâber, p. 168.

اولوقلار کوتارملیك کیراك

Il faut que les grands aient de l'élévation dans les sentiments.

Dans le second hémistiche du septième vers :

کیشی دا اوتورمیش اى دنك الیك

je crois plus exact de traduire par « il a été la noble libéralité insigne (qu'on fait passer avant tout, qu'on préfère) parmi les hommes, » que de dire, comme M. Vambéry : « Zu den Leuten gelang seine freigebige Huld. »

Chapitre VII:

یاروق یاز فصلی اولوق بوقرا اوکتوسون ایور

Parle de la saison du printemps brillant et de l'éloge de Bokra.

P. 72, v. 37, on lit:

بو یانکلیق تاپوق‌قا بیلیندی اچون

Le monde s'est hâté de se rendre à ce service.

Le verbe بیلمك est employé également dans le sens réfléchi, comme on le voit dans le *divan* d'Ahmed-Turkestâni, fol. 47 v°.

پیر ایسته‌کیل بیلیب بوروب خدمت قیل‌غیل

Recherche un directeur et hâte-toi de te mettre à son service.

Ibid. v. 46, on lit:

اتی کچکو سوز بو مثل‌دا کلیر

Ce que M. Vambéry traduit par : « ein sehr altes Wort kommt in diesen Spruche. » Si je ne me trompe, il est plus exact de dire : « un mot très-répandu (très-digne de passer partout) se présente pour exprimer cette vérité proverbiale. »

Ibid. v. 50, on lit:

بیتیسه قالور سوز اچون تیزکینور

« Quand on l'écrit, la parole reste, tandis que le monde se meut, c'est-à-dire s'éloigne, passe, » au lieu de « so lang die Welt sich rührt, » qui me paraît détruire le contraste que l'auteur veut signaler entre la durée de la parole écrite et l'inconstance des biens de ce monde. Dans ce passage j'ai

lu قالور au lieu de كلير que porte le texte imprimé, par suite d'une faute évidente.

P. 72, v. 53, on trouve cet hémistiche :

سورين اسن طوت ياغى‌سين كوتور

Garde sain et sauf son ami, éloigne[1] son ennemi.

اسن signifiant « sain et sauf » se lit encore p. 90 v. 16, dans ce passage :

كيمينك قيرة داكچسه بيكيت ليك ييلى
اسن كچتى اركا تيريكليك يلى

A quiconque les années de la jeunesse ont dépassé la quarantaine, le vent de la vie soufflera sans encombre (sain et sauf) dans l'âge viril.

Je crois cette traduction plus exacte que celle de M. Vambéry qui porte : « dem Manne ist sicher das Lebens Wind abgeschnitten. »

اسن ou plutôt ايسان signifie encore « vrai, authentique. » C'est ainsi qu'on lit dans le roman de Seïf-el-Melik, p. 122.

ايسان بولسه نه توتماس آدميغه

Si cela est vrai, que n'arrivera-t-il pas à l'homme ?

De اسن dans le sens de « sain, bien portant, » on a formé le verbe اسنداشمك, qui veut dire « se souhaiter mutuellement une bonne santé, » comme on le voit dans un des chants publiés par le docteur Radloff, t. III, p. 109.

اوز تمير خان‌دى آت‌دن كوتوردى اويكا اوتورغوزدى اماناشتى
اسنداشتى

Il enleva Euz-Temir-Khan de son cheval et le fit asseoir dans sa

[1] Je lis كوتور au lieu de كتور que porte le texte imprimé et qui ne donne pas un sens satisfaisant.

tente; puis ils se saluèrent réciproquement et se souhaitèrent une bonne santé.

P. 72, v. 55, on lit:

بولور بولسا آوْزان توچی آوْریلور
قوتی بولقودشمن باشی قوبقولور

Quoi qu'il arrive le ciel tourne toujours; son bonheur toujours prêt à se réaliser, la tête de son ennemi est creusée, mise à vide.

قوبقولمق signifiant «être creusé» paraît appartenir à la même racine que قوبقا «seau à tirer de l'eau,» قوبور «vase, soucoupe, étui,» et قوبوز «sorte de guitare en forme de poire,» qui tous désignent un objet creux et vide. Remarquons en outre que, dans le mongol, la racine ᠬᠣᠭᠣᠰᠤ renferme implicitement l'idée d'évacuation, de creusement, de destruction [1]. *Kobi*, dans le mandchou, désigne aussi ce qui est creux, et par extension «les narines [2].»

Chapitre VIII:

یدی یولدوز اون ایکی اوچاك برجون ایور

Traite des sept étoiles (planètes) et des douze signes de la voûte céleste.

Je crois devoir donner ici les noms des planètes et des douze signes du zodiaque, d'après le Koudatkou-Bilik, attendu qu'ils sont reproduits d'une manière incomplète dans la grammaire de Lumley Davids, p. XXXIV et XXXV du discours préliminaire. 1° سکندیز Saturne «la plus haute de toutes [3]»

[1] Cf. Schmidt, *Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch*, p. 166 col. a.

[2] Cf. *Mandschu-Deutsches Wörterbuch* von H. C. von der Gabelentz, p. 134.

[3] Dans le divan de Bâki, p. 2 de l'édition lithographiée à Constantinople, on lit aussi:

بالای چرخ هفته کیوان کهنه سال
اوتورمشیدی نیته که هندوی پیل بان

«Le vieux Saturne (Keivân) était assis au plus haut des sept cieux, semblable à un cornac indien.»

اونكقاى 2° .بولردين يك اوستون Jupiter, 3° يوروت Mars, 4° ياشيق le soleil, 5° سبيه Vénus, 6° تيلك Mercure, 7° يالچيق la lune.

Le premier hémistiche du dixième vers de ce chapitre est ainsi conçu :

اوچونج يوروت كلدى كورك كين يوريو

En troisième lieu vient Mars, qui marche avec sa beauté.

Il y a à remarquer ici la particule كين signifiant «après, avec» et dont la trace se retrouve si fréquemment dans l'osmanli, comme : سومكين ,اولمغين, etc. locutions qui se composent du nom d'action du verbe et de la particule كين, et signifient proprement : «avec l'action d'aimer, avec l'action d'être.»

Venons-en maintenant aux douze signes du zodiaque ; ce sont : 1° قوزى le Bélier (proprement «l'agneau»), 2° اوت le Taureau.

Le mot اوت dans ce sens se trouve aussi dans une pièce de vers publiée par A. Bergé[1], où on lit, p. 57 :

يوخدور بر روزى رسان بارى خدادن غيرى
اود ومور وملخه رزق ويرن آسانى

Dieu seul, le créateur, distribue sa part à chacune des créatures ; il donne d'une main libérale la nourriture au taureau, à la fourmi, à la sauterelle.

3° اكنديز les Gémeaux, 4° اوجيق le Sagittaire, 5° ارسلان le Lion, 6° قووشتى le Cancer, 7° اولكى la Balance, 8° چيتان le Scorpion. Peut-être faut-il lire چيان, qui signifie «mille pieds, lézard, scorpion.» 9° اوغلاغ le Chevreau, 10° يونكى le Verseau, 11° سوجى la Vierge (l'amante), 12° باليق le Poisson.

[1] *Dichtungen transkaukasischer Sänger des XVIII und XIX Jahrhunderts in adserbeidshanischer Mundart*, gesammelt von Adolph Bergé.

Chapitre IX :

يالينقوق اوغولی عزیزلیغی بیلیك اوقوش بیله اردوكين ايور

Enseigne comme quoi le fils de ce monde (l'homme) n'acquiert de l'honorabilité que par la science et la culture de l'intelligence.

Le mot يالينقوق est proprement un adjectif qui signifie « flatteur, flagorneur, » et s'applique parfaitement au monde. Il vient du verbe يالیمق « flatter, flagorner, » d'où dérive, si je ne me trompe, يالين « flamme, » c'est-à-dire « ce qui séduit et charme par son éclat. » D'après cela je crois qu'il n'est pas tout à fait exact de traduire, ainsi que l'a fait M. Vambéry dans son dictionnaire, p. 244, par « das Vergängliche, das Eitle, » mais par « das Trügerische » comme il l'a très-bien vu lui-même.

Le premier vers de ce chapitre mérite d'être cité parce qu'il renferme les noms des quatre éléments :

توراتتی اتیردی قیز[1] یل اوکو قوق

Il a produit, il a créé le feu, le vent, l'eau, la terre.

Vers 3, on lit :

اوقوش بردی اوترو یلزیلدی توکون

Il a donné l'intelligence, laquelle s'est toujours développée dans son entier.

توکون signifiant « entier, entièrement » n'existe pas dans mon dictionnaire, où ce mot n'est rendu que par « nœud, lien, poulain, » mais on y trouve توکن, توکان « complet, » توکانیش « accomplissement », توکانکانیلمك « être achevé, » et توکوز ou توکوس « complet, parfait », d'où le verbe توکوسمك « être fini, achevé, » dont je trouve l'exemple suivant dans les chants publiés par le docteur Radloff, t. III, p. 115.

[1] M. Vambéry a imprimé قیزی, ce qui cause une difficulté pour la mesure, à moins de confondre le ی de قیزی avec celui de یل ; j'ai lu قیز qui signifie « feu, chaleur » et qui est consigné dans mon dictionnaire, p. 447.

قيرق سبا قميز توكوستى

Quarante outres de *koumis* furent achevées.

Le 12[e] vers est ainsi conçu :

اوقوش اول بوروندوق انى طوتسه ار
تيلكاكا تكور اول تومن ارزو بر

Le mot بوروندوق n'a pas été traduit par M. Vambéry, qui a rendu ainsi le premier hémistiche : « Der Verstand ist ein . . . . wenn der Mensch ihn hält. » Cette expression, où l'on remarque la racine بورون, qui signifie « ce qui est placé en avant, la partie proéminente, » se trouve cependant expliquée dans mon dictionnaire[1], p. 168, où je l'ai rendue par « bride qui passe par les narines du chameau, housse, général. » D'après cela il me semble qu'on peut lui donner ici le sens de « guide, directeur » et traduire ainsi tout le vers :

La raison est un guide ; quiconque l'adopte arrive au but de ses désirs et goûte mille jouissances.

Le vers 14 est ainsi conçu :

اوقوش بيرله ايشله قوق ايش كتوك
بيليك بيرله بكله بو بيليش اوتوك

que M. Vambéry traduit par :

Mit Verstand thue jede Arbeit . . . . . mit Wissen schliesse diese bekannte . . . . .

en laissant de côté les mots كتوك et اوتوك. Le premier est synonyme de كتّه « grand, puissant, » et se rencontre encore à la p. 120, v. 20 ; d'ailleurs, M. Vambéry l'a rendu dans son dictionnaire par « gross, stark. » Quant au second, il ne lui

[1] Ce mot se trouve imprimé fautivement بوروندون dans le *Dictionnaire arabe-persan-turk* de M. Zenker, p. 217.

a attribué que le sens de « Bitte, Gesuch, » qui ne convient pas ici. Le véritable sens se trouve dans mon dictionnaire, p. 46, où il est rendu par « rouleau de papier, volume, » qui s'accorde très-bien avec notre passage. Je pense donc qu'il faut rendre ainsi ce vers :

Fais avec la raison chaque œuvre importante ; garde avec la science ce livre que tu connais.

Chapitre X :

تیل ارتامین مونونك اسغی یازین ایور

Traite de la dignité de la langue, de ses avantages et de ses inconvénients.

Chapitre XI :

اتکولوك قیلمق اوکتیسین اسیق لیغین سوزلر

Fait l'éloge de la bienfaisance et énumère ses avantages.

Vers 39, le premier hémistiche est ainsi conçu :

اولاردین تلو کلدی اتکو تورو

Le mot تلو rappelle à M. Vambéry, p. 232, l'arabe طالع signifiant « bonheur, bonne étoile. » Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de recourir à une étymologie aussi hasardée. تلو est évidemment le même que تیلار, que j'ai expliqué dans mon dictionnaire, p. 265, par « valeureux, brave, » et signifie aussi « bon, bien, » comme dans notre exemple, qu'il faut traduire ainsi :

D'eux sont venues de bien bonnes lois.

تلو signifiant « bon » se trouve dans ce vers, cité dans le dictionnaire de M. Vambéry, p. 232 :

بو یانکلیق بکی بولسه ارتام طولو
وزیری نکوتك کرك یا تلو

Lorsqu'il se trouve un beg de ce genre rempli de mérite, comment faut-il que soit son vézir, ô homme de bien ?

Vers 46, on lit:

کورو بوسه امدی بو تورك بكلاری
اچون بكلرنده بولار یكلری

Si les begs des Turks savent voir cette vérité, ils seront les meilleurs des begs de ce monde.

Il est à remarquer que le mot تورك, qui est pris en mauvais sens dans le dialecte des Osmanlis, n'implique ici aucune idée de blâme ou de mépris; dans Bâber même, qui est de beaucoup postérieur à l'auteur du Koudatkou-Bilik, تورك se dit d'un homme brave et disposé à bien se battre, mais jamais d'un homme grossier et mal élevé.

Les vers 49 et 50 méritent d'être cités:

بو تورك بكلاری دا ادی بلكولوك
تونككا الب ار اردی ادی بلكولوك
تاجیكلار ایور اڭی افراسیاب
بو افراسیابتون ایتلار تیلاب

Son nom est célèbre parmi les begs turks; c'était un homme fort et brave, d'une grande réputation; les *tadjiks* l'appellent Afrasiâb; de cet Afrasiâb ils attendent toute sorte de prospérité.

Remarquons d'abord le mot تونككا. Dans son dictionnaire, p. 236, M. Vambéry donne le mot تونك qu'il explique par « gross, mächtig, erhaben, stark, » et qu'il rapproche du mongol [illegible], signifiant « vollkommen, gänzlich; » mais il ne rend pas raison de la particule كا qui termine le mot. Dans sa préface, p. 34, il dit bien que le vocatif se forme, entre autres, par l'addition de la voyelle *a*, dans lequel cas on double souvent la consonne finale du mot; d'où il résulte que تونككا est le vocatif de تونك et signifie « ô fort. » J'avoue que je ne suis pas bien convaincu de la vérité de cette assertion, et fût-elle incontestable, je ne vois pas ce que nous aurions à faire ici du vocatif. N'est-il pas plus naturel de voir dans cette

terminaison une forme énergique, comme dans ارکه, formé de ار, et qui n'est qu'un adoucissement de ارکك, de même que کته est un adoucissement de کتوك? De cette manière, تونککا signifie « essentiellement fort » et s'applique parfaitement à notre passage. Nous avons encore à remarquer le nom d'*Afrasiâb* donné comme un éloge, ce qui imprime à la rédaction du Koudatkou-Bilik un cachet tout à fait touranien. N'oublions pas qu'à cette même époque le *Châh-Nâmeh*, imbu des préjugés iraniens, faisait du nom d'*Afrasiâb* le synonyme de « magicien, de perfide, de tyran dangereux et cruel. » Ce que j'ai peine à m'expliquer, c'est qu'un pareil nom pût être un éloge dans la bouche des *tadjiks*[1], que leur origine rattachait plutôt aux Iraniens qu'aux Touraniens.

Chapitre XII :

کتاب ادی یورو‌کین ایور یهه ابوشقه‌لیغین سوزلر

Explique le nom du livre et parle de son âge.

Le vers 6 est ainsi conçu :

باسا ایتیم امدی کور اوکتولمیشین
اوقوش ادی اول بو باتوتور ایشین

Il y en a encore un autre que j'ai nommé Euktulmich ; le nom de la raison est précisément ce qui le fait prospérer.

باتوتمك veut dire proprement « faire croître, faire prospérer, élever, distinguer, » et dérive de باتومك « être élevé, croître, prospérer, » d'où le mot باتوك « haut, élevé, puissant, » qu'il faut rapprocher du mongol ﻭﻬﺸﻮ, signifiant « fort, dur. » A la même famille appartient encore, si je ne me trompe, le mot باتا « bénédiction, heureux souhait, » qu'on rencontre dans les chants publiés par le docteur Radloff, entre autres, t. III, p. 103, où on lit :

[1] Ce mot désigne proprement les aborigènes de la Perse du nord-est. Cf. les *Mémoires d'histoire orientale*, etc. par M. C. Defrémery, p. 387, n. 1.

بالاسى سوزين المادى باتاسين سورادى

Son fils n'accepta pas ses conseils et lui demanda sa bénédiction.

Chapitre XIII :

اى طولدى كون طوقتى تابوغينقا كليشين ايور

Raconte que Aï-Doldi vint au service de Gun-Doldi.

Le premier hémistiche du vers 49 est ainsi conçu :

ياناما آيتتى تيليكينك نه اول

Il ajouta : Quel est ton désir ?

Le mot ما qui signifie dans ce passage « encore, aussi, en outre, » a également le sens de « prends, tiens », comme on le voit dans Radloff, t. III, p. 118, où on lit :

كهينك يوق بولسا ماديب بيركيم تاشتادى

Il lui jeta un vêtement en lui disant : Si tu n'en as pas, en voilà un.

Le vers 51 mérite d'être cité :

ايشيتتيم بيراقتين ايليك چاوينى
بيليكين اوقوشون سليك ساوينى

J'ai entendu parler au loin de la renommée du Prince, de sa science, de son intelligence, de sa réputation pure.

On remarquera dans ce passage le dernier mot du premier hémistiche et le dernier du second, qui ne diffèrent que par la première lettre. ساو et چاو ont le même sens[1] et ne sont qu'une seule et même expression plus ou moins nette-

[1] D'après la règle ce devrait être deux mots différents, parce qu'il n'est pas permis d'établir la rime des deux hémistiches sur le même mot pris dans le même sens; mais le *Koudatkou-Bilik* n'a pas de ces scrupules, comme le prouve, entre autres, le v. 49 du chap. XI, p. 88, où les deux hémistiches finissent par le mot بلكولوك:

ment prononcée. Je crois que la meilleure orthographe est ساو, d'où vient ساوُن «invitation, convocation,» dont on trouve deux exemples dans Aboul-Gâzy, p. 10 et 110 de la première édition. La confusion du ⲻ et du ⲯ dans l'alphabet ouigour n'est pas plus étrange que celle du س et du چ dans l'alphabet arabe, et prouve que, dans l'un comme dans l'autre système d'écriture, les mots turks ne sont pas toujours faciles à exprimer nettement[1].

Le second hémistiche du vers 52 porte :

تاپینقالی کلدیم اینیک قاپوغونقا

Je suis venu pour me prosterner à sa porte.

Il faut remarquer que la forme قالی ou کالی s'ajoutant à la racine pour exprimer «le but, l'intention, la direction de l'acte,» est d'un grand usage dans le djagataï; mon dictionnaire en offre de nombreux exemples.

V. 53, on lit :

یاراغ کورسه حاجب اوتونکو سوزوم

M. Vambéry traduit ainsi :

Möge der Vezir mich würdig finden und mir vergeben.

Il vaut mieux dire, je pense :

Si le chambellan approuve les paroles que j'ai à exposer.

یاراغ veut bien dire «convenable». On lit dans le *Seïf-el-Melik*, p. 118 : یاراغ اول کوردیلار «ils jugèrent convenable;» de là : یاراغسیز «inconvenant,» comme on le lit p. 80, v. 14 de notre ouvrage :

تیلینکدین چیقارمه یاراغسیز سوزونک

Ne fais pas sortir de ta langue des paroles inconvenantes.

[1] Je fais cette observation parce que j'ai entendu de savants Ottomans dire qu'il était fâcheux que l'alphabet arabe eût été adopté par leurs ancêtres, vu son imperfection pour rendre les sons turks.

Le second hémistiche du vers 85 porte :

ارادك ايى كيشيدك اونكى

que M. Vambéry traduit par :

Sein männergleiches . . . . sein menschenähnliches Aussehen,

en laissant de côté le mot ايى « intelligence, » lequel paraît être une méprise pour ایچی « son intérieur, » qui s'accorde parfaitement avec le contexte. Nous avons ici un nouvel exemple de la confusion du ـ et du ـ. Quant au mot اونك signifiant « extérieur, » il désigne proprement « la partie de devant, » puis « d'abord, » comme بورون, et se construit aussi avec un ablatif ; c'est ainsi qu'on lit dans le *Kisseh-i-Youçouf*, p. 88 :

آچمازدن اونك اوپوب آنى يوزه سوردى

Avant de l'ouvrir, il la baisa et la frotta contre sa face.

On trouve encore l'expression adverbiale اونكين « avant tout, d'abord, en tête. » Pour en revenir à notre hémistiche, il faut le traduire ainsi :

Son intérieur est celui d'un homme libre, son extérieur celui d'un homme.

Chapitre XIV :

اى طولدى جوابى ايليك كا

Réponse de Aï-Doldi à Ilik.

On lit au second hémistiche du vers 14 :

اريغ دنيا دولت تليم انكولر

Le repos, les biens de ce monde, la fortune, beaucoup de prospérité.

Si les mots اريغ et دنيا ne sont pas rattachés ensemble par la conjonction و, c'est parce que rien n'est plus contraire au génie de la langue turke que l'emploi de la conjonction

en pareil cas, et ils n'en forment pas moins deux sujets très-distincts. Il n'est donc pas exact de les réunir en une seule expression, comme l'a fait M. Vambéry, qui les a rendus par « Weltenruh. »

Le mot اريخ doit se présenter aussi sous la forme ايريخ, car j'ai mentionné dans mon dictionnaire, p. 109, d'après M. Vambéry[1], l'adjectif ايريخاك « faible, paresseux. »

On pense involontairement aux célèbres vers de Virgile en lisant le second hémistiche du vers 22 :

قوزى بيرله قاتليب يوروذى بورى

Le loup s'est associé avec l'agneau.

Chapitre XV :

ايليك اى طولدى اوغلى اوكتولميش نى اوقميش ين ايور

Raconte comme quoi Ilik appelle auprès de lui Euktulmich, fils de Aï-Doldi.

Le vers 7 commence ainsi :

من ايكديش قولونك من تابوقچى سنينك

M. Vambéry traduit ايكديش par « hausgeborener, » et dans son dictionnaire, p. 187, par « eingeschaltet, einverleibt, » ce qui ne me paraît pas tout à fait exact. Dans mon dictionnaire[2], p. 122, ce mot est traduit par « cheval dont le père et la mère sont de race différente ; Turk dont la mère est Indienne ; tout ce qui est de deux races différentes. » D'après cela, et guidé d'ailleurs par le contexte, je crois qu'il faut rendre ainsi cet hémistiche : « je suis ton esclave métis (étranger par ma mère,

[1] P. 233 dans le dictionnaire imprimé à la suite de ses *Cagataische Sprachstudien*.

[2] J'ai écrit ايكدج et ايكديش. M. Zenker (*Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*) écrit, entre autres, ايغديش ,اغدج ,ايغدج, ايكدج ,ايقدش, et se borne à traduire par « Verschnittenes Pferd ».

indigène par toi, que je regarde comme mon père). « ایکدیش » semble aussi avoir le sens général de « haras, » d'où le mot ایکدیشجی « gardien des haras. »

Chapitre XVI :

اوکتولمیش تابوقچی نکوتك کرکین ایور

Euktulmich dit comment doit être un serviteur.

Chapitre XVII :

اوکتولمیش ایلیککا سوباشلار بك سپه‌سالار [1] نکوتك کرکین ایور

Euktulmich explique à Ilik comment doit être le beg qui commande une armée.

Vers 75 on lit :

ایشینك اورتاسین طوت ای اتکو کشی

Prends le terme moyen, ô homme de bien !

Le mot اتکو est le synonyme de ایذکو, qui est usité dans le dialecte de Kasan et dont voici un exemple tiré du *Kisseh-i-Youçouf*, p. 28 :

مکر بیزکا ایذکو دعا قیلا ایمدی

Peut-être fera-t-il une bonne prière en notre faveur.

Il est facile de reconnaître dans اتکو et ایذکو l'origine de l'osmanli ایو.

Vers 76 on lit :

بور ایچمزکوك بك فساد قیلماسا

Le beg ne doit pas boire de vin, s'il ne veut pas commettre d'acte criminel.

[1] Je pense que le mot سپه‌سالار n'est qu'une glose explicative de سوباشلار بك.

Le mot بور «vin,» qu'on retrouve encore p. 120, v. 80, signifie proprement, si je ne me trompe, «brun foncé» et doit être comparé au mandchou *boro* «bai-brun» et au mongol ᠪᠣᠷᠣ «limoneux, vaseux,» sans doute à cause de la couleur foncée du limon [1].

Au vers 81 on trouve un exemple remarquable de قارا «peuple, sujets, gens de la suite de. . . . . .» par opposition à بك «seigneur:»

قارا بورجی بولدی نکی بولدی یل
بکی بورجی بولسا قاچان طورقای حال

Le peuple est devenu buveur et tout son bien s'en est allé au vent; si son beg fait ripaille, comment iront les affaires?

Vers 102, on lit au second hémistiche:

مونی تك يوق ارسه من آندين تونكول

S'il n'est pas comme cela, détourne-toi de lui.

تونكولمك signifiant «se détourner, s'écarter vers ou de,» se rencontre aussi dans le *Fevz-un-Nedjat*[2], p. 91 et 168.

برى عجب برى كبر آندين تونكول

L'un est la vanité, l'autre l'orgueil; détourne-toi de cela.

Vers 104, l'emploi des mots arabes همّة et مروّة, ainsi que celui de فساد, p. 120, v. 86 et 87, sans en compter bien d'autres, montrent combien l'auteur, quoique d'origine turke, a fait d'emprunts à la langue et aux idées de l'islamisme.

Le second hémistiche du v. 107 porte:

اتيق لايه اقسون قوتورتك اوچى

[1] Cf. Gabelentz, p. 24, et Schmidt, p. 115, col. 2.

[2] C'est un traité de morale religieuse imprimé à Kasan en 1840.

Le mot مقام, que M. Vambéry a fort bien rendu par « Wunderdoctor, Beschwörer, » doit être rapproché du djagataï قام et n'a pas ici son sens arabe, comme le prouvent les vers 4 et 5, où on lit :

اوتجی اوناماز مقام سوزین
مقام اوتجی قا آزوور یوزین
اول ایمیش اوتوق یسه ایک کا یارار
بو ایمیش بیتیک طوتسه ییک‌لار بیرار

Le médecin n'accepte pas la parole d'un conjurateur, lequel, de son côté, tourne le dos au médecin : celui-ci dit que si le malade prend un remède, il lui sera salutaire; celui-là prétend que s'il se munit d'un écrit (un talisman), le mal s'éloignera.

Chapitre XXIV :

ایکدیش جی‌لار بیله قاتیلماغین ایور

Explique les rapports qui doivent exister avec les gardiens des haras.

Vers 3, le mot کولوک que M. Vambéry a passé dans sa traduction et qu'il a rendu dans son dictionnaire, p. 219, par « Sklave, Diener, » signifie, si je ne me trompe, « un chameau, une bête de somme, » comme je l'ai consigné dans mon dictionnaire, p. 475. Au surplus j'ai donné plus haut l'explication de ce passage.

Chapitre XXV :

یاشا اکین‌لاری [1] اوزلار بیرله قاتیلماغین ایور

Explique dans quels rapports on doit être avec les serfs de toutes les catégories.

[1] Je proposerais de lire اکین, qu'on prononce aussi اوکون et اوکین, et dont on trouve un exemple p. 130, v. 4, et p. 142, v. 1, dans le sens de « catégorie, espèce », au lieu de اکیلاری que M. Vambéry a imprimé sans chercher à le traduire.

Chapitre XXVI :

چیقای لار بیله قاتیلماغین ایور

Explique dans quels rapports on doit être avec les pauvres.

Chapitre XXVII :

اولوك کیشی نکوتك القوسین ایور

Explique comment on doit prendre une femme.

C'est un des plus curieux et des plus dignes d'être médités.

Chapitre XXVIII :

اوغول قیز طوقسا نکوتك اکیتکوسین ایور

Explique comment, s'il naît un fils ou une fille, on doit les élever.

Chapitre XXIX :

کیشی آشقا اوقیهق توروسین توقوسین ایور

Explique quelles sont les lois et les coutumes à observer pour inviter quelqu'un à manger.

Chapitre XXX :

ایلیك سوالی اوتقورمیشقا

Question que fait Ilik à Otkourmich.

Chapitre XXXI :

اوتقورمیش جوابی ایلیككا

Réponse d'Otkourmich à Ilik.

Chapitre XXXII :

اوتقورمیش ایلیككا پند برمیشین ایور

Expose quels conseils Otkourmich donne à Ilik.

Le vers 3 mérite d'être cité :

کوسوش طوت تیریکلیک کرك ایشکا ایت
اوله ننك کیشکا مویان اوزکاتیست

M. Vambéry traduit ainsi le second hémistiche :

Theile Güter aus, hierorts bezähme dich.

ce que je trouverais très-bien, s'il ne disait dans son dictionnaire, p. 228, sous la forme dubitative, il est vrai, que [illegible] signifie « Hilfe, Unterstützung, » et que, dans notre passage, il n'était autre chose qu'un adverbe et devait se traduire par « hier, hierorts ». Pour moi, je n'hésite pas à reconnaître dans [illegible] مویان le mot بویون « cou, » qui convient parfaitement aux exemples cités par M. Vambéry. Dans l'un on lit :

مویان برکو تنکری ساغیشیم یدینك

Puisse Dieu te prêter le cou (t'aider), tu as partagé mes préoccupations ;

ce qui offre un sens parfaitement raisonnable. Il en est de même pour l'autre, qui se trouve dans le vers en question. Je proposerai donc de traduire ainsi le tout : « Jouis de la vie, fais-en usage pour les choses nécessaires ; fais part de tes biens aux autres ; mets une bride à ton cou (modère tes passions). » Quant à l'emploi du م au lieu du ب, il est fréquent daus le dialecte de Crimée, et on lit, entre autres, اوز مویونونه آلیب pour اوز بویونونه, p. 386 du recueil de M. Véliaminof-Zernof[1].

Le second hémistiche du v. 4 est ainsi conçu :

کچورکای سنی اوت ادی یك قیلین

[1] *Matériaux pour servir à l'histoire du Khanat de Crimée*, recueillis par V. Véliaminof-Zernof, Saint-Pétersbourg, 1864.

que M. Vambéry traduit :

Die Zeit wird dir schwinden, thue viel Gutes.

Il vaut mieux dire, je pense :

Pour que le temps te fasse passer à la postérité, fais-toi une bonne renommée.

Chapitre XXXIII :

اوتقورميش دوش كورميشين ايور

Raconte qu'Otkourmich vit un songe.

Chapitre XXXIV :

اوكتولميش اوتقورميش نينك دوشينكا تعبير قيلور

Euktulmich donne une interprétation au songe d'Otkourmich.

Chapitre XXXV :

اوتقورميش اولوق دوشنى اتين ساق يورور

Otkourmich interprète autrement le grand songe.

Le chapitre XXXVI est un extrait de l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage et commence par ce vers :

اجون قيلقى بارچا اتين بولدى كور
كيشى كونكلى تيلدين اتين بولدى كور

Les manières de ce monde sont toutes différentes ; vois un peu ! le cœur des hommes est tout autre que leur langue ; vois un peu !

Le premier hémistiche du second vers porte :

وفا كيتى خلقدين جفا اوستادى

La bonne foi s'est retirée du milieu des hommes, l'iniquité a prévalu.

Dans son dictionnaire, p. 207, M. Vambéry explique

اوستامق par « verlängern, in die Länge ziehen, » et le rattache ainsi à la racine اوز, d'où vient اوزون, اوزاق et اوس d'où اوسمك « grandir, croître, » dont il existe deux exemples dans Aboul-Gâzi, p. 41 et 160, et اوسك « gros, grand, puissant, » qui se rencontre dans le Koudatkou-Bilik, p. 158, v. 19. Je crois qu'il vaut mieux le rattacher à اوست « supérieur, en haut, » d'où le sens de « avoir le dessus, » puis par extension « mettre la main dessus, prendre, » comme on le voit dans Radloff, t. III, p. 118, où on lit :

او قيزينك امجاكين اوستاماى نه‌مى بار

D'où vient donc qu'on ne met pas la main sur le sein de cette fille[1] ?

Au second hémistiche du v. 5, on lit :

اوتونلار اوكوش بولدى ايتى سيليك

Les pécheurs se sont multipliés et les purs ont été perdus.

J'ignore pourquoi M. Vambéry n'a pas traduit les deux derniers mots qu'il a laissés en blanc.

Le second hémistiche du v. 22 est ainsi conçu :

اچونلوق[2] سيقيقلى ايلكى اخى كينك

et est ainsi rendu :

Der die Welt. . . . . und freigebig ist.

Je pense qu'il faut traduire :

Qui tient les gens de ce monde sous sa puissance (sa pression), dont la main est généreuse, large.

[1] Lorsqu'un jeune homme attrape une jeune fille à la course, il a le droit de lui mettre la main sur le sein, à la charge par lui de se garer des coups de fouet qu'elle cherche à lui donner. (Radloff, t. III de la traduction allemande, p. 149.) M. Vambéry, *Voyages dans l'Asie centrale*, p. 295, parle d'un usage analogue.

[2] Le texte porte, je pense par une faute d'impression, اچونوق.

Chapitre XXXVII :

كتاب اتاسى يوسوف خاصّ حاجب اوزين كا پند بربر

Le père du livre, Youçouf, le chambellan intime, se donne à lui-même des conseils.

Le second hémistiche du v. 29 porte :

بو غفلت اوزين دين منى اوتقورا

que M. Vambéry traduit par :

Rette von der Leichtsinnigkeit mich.

et il dit dans son dictionnaire, p. 204, que أوتقورمق signifie « beruhigen, zufrieden stellen, zufrieden sein. » Je crois que ce mot doit être assimilé à أوتغوزمق, qui veut dire, entre autres, « élever, enlever, » comme on le lit dans le divan d'Ahmed Turkestâni, fol. 74 r° :

مؤمن لارنى التون تختكا اوتغوزوبان

Élevant les fidèles sur un trône d'or.

Je traduirais donc ainsi notre hémistiche :

Élève-moi au-dessus de cette indifférence.

Le vers 34 n'a pas été entièrement traduit par M. Vambéry : en voici le texte :

تيلينك تيت بوغوزونك اوتيمه اوكوش
كوزونك يوم قولاق قو بير اچه طورا

Retiens ta langue, ne soigne pas trop ton gosier, ferme ton œil, laisse de même ton oreille se tenir tranquille.

Le verbe اوتيمك ou اوتامك se trouve encore pris dans le sens de « soigner, » p. 78, v. 11 :

يورى اى بيليكسيز ايكينكنى اوتا

En avant, ignorant, soigne ta maladie.

A la suite des chapitres du Koudatkou-Bilik, M. Vambéry a publié deux morceaux en prose : l'un est une lettre de franchise émanée de la chancellerie de Tamerlan ; l'autre, un extrait du *Bakhtiâr-Nâmeh*. Trois mots seulement dans le premier morceau m'ont paru mériter une observation.

P. 172, l. 3, تارتاقچی لار est traduit par « Spendenvertheilern. » Je crois que cette expression doit s'entendre des « officiers préposés à la garde des présents offerts au souverain ». En effet تارتاق est le même que تارتیغ, « présent offert à un supérieur, » dont j'ai cité dans mon dictionnaire, p. 197, deux exemples tirés du *Bâber-Nâmeh*. En outre, l. 16 de la page 172, il est recommandé aux officiers de ne percevoir ni تمغا « droit de douane, » ni تارتاق « présent. »

P. 172 l. 3, les mots بوکاول et تورتقاول sont rendus par « geheimen Wachen und Polizei-Agenten. » Il vaudrait mieux dire, je pense, « les officiers dégustateurs ». Quoique تورتقاول signifie « passage, passe », comme je l'ai traduit dans mon dictionnaire, p. 222, d'après deux exemples tirés du *Bâber-Nâmeh*, son association à بوکاول semble lui donner ici un sens analogue à celui-ci.

Je ne pousserai pas plus loin ces observations qui paraîtront peut-être déjà trop multipliées. En les terminant, je tiens essentiellement à faire remarquer qu'elles n'ont pas pour but de diminuer en quoi que ce soit la reconnaissance due à M. Vambéry pour son beau travail ; elles tendent, au contraire, à attirer sur lui l'attention des orientalistes qui s'intéressent aux études relatives à l'Asie centrale. Il n'y a pas grand mérite à relever ainsi quelques inexactitudes de détail qui échappent forcément à l'attention la plus soutenue, obligée de se porter sur tant de points obscurs et contestables ; mais il y en a beaucoup à aborder le premier, d'une manière sérieuse, l'une des parties les moins connues et les plus difficiles de la philologie orientale, en même temps que l'une de celles qui offrent un intérêt de premier ordre pour le classement des langues touraniennes.

Pavet de Courteille.

Nouveau testament de N.-S. Jésus-Christ, version arabe. Imprimerie des Pères Dominicains à Mossoul. 1872, gr. in-8° (559 p.).

Je ne sais si c'est la reproduction d'une ancienne traduction ou un travail nouveau, et je n'ai pas sous la main les moyens de m'en assurer. Ce qui m'a frappé, c'est l'existence d'une imprimerie à Mossoul, qui m'était entièrement inconnue. Les types dont elle se sert sont évidemment gravés en Orient; ils sont assez bien calibrés, mais grêles et sans grâce; dans les notes, on a employé un petit corps de la même forme. Les éditeurs ont introduit une ponctuation assez bien entendue; pour la virgule, ils mettent un petit point (.); pour le point-virgule, un point plus gros (•); pour le point, une étoile (*), et ils emploient les deux points (:) comme nous; le tout s'allie bien avec l'écriture arabe et ne dérange pas l'œil.

Je vois, par le catalogue des livres arabes publiés par ces Pères, qu'ils ont imprimé une quarantaine de volumes en arabe, pour la plupart de petits livres d'école et de piété, et quelques-uns pour des élèves plus avancés et un public plus lettré, comme par exemple le *Kalila et Dimna*, la *Récréation des Khalifes*, le *Délassement de l'esprit dans le jardin de la littérature arabe*, et quelques autres du même genre.

J. M.

Nous recevons de Constantinople une nouvelle qui sera accueillie avec plaisir et aussi avec un peu d'étonnement. Un grand dictionnaire turc-oriental y est sous presse et paraîtra prochainement. Le nom de l'auteur nous inspire toute confiance. Ahmed Véfyk Efendi, ancien ministre de l'instruction publique et vice-président du Conseil d'État, profitant des rares loisirs que lui laissaient ses fonctions, a recueilli les

éléments de cette utile publication. Les travaux de Vambery, de Veliaminoff, ceux de notre confrère M. Pavet de Courteille ont répandu l'étude des dialectes turcs-orientaux en Europe, mais aucune tentative de ce genre n'avait été faite en Turquie, et tout l'honneur en reviendra à l'éminent ministre qui a déjà rendu de nombreux services littéraires à ses compatriotes. Nous nous réservons de rendre compte du nouveau dictionnaire dès son apparition. Bornons-nous aujourd'hui à déclarer qu'il ne fera pas double emploi avec les travaux analogues publiés en Europe.

Constantinople est, pour les investigations philologiques, une ville admirablement située. Le monde entier y est représenté, et les types originaux que Boukhara, Khiva et Kachgar y envoient offrent au lexicographe, comme ils offriraient à l'artiste, un sujet d'études variées. L'auteur n'a pas négligé les informations orales. De là une foule de mots qui enrichissent son dictionnaire et y prennent place à côté des preuves fournies par les sources écrites.

B. M.

Unexplored Syria, by Richard F. Burton and Ch. F. Tyrwhitt Drake, 2 vol. in-8°, Londres 1872 (x-360 et 400 pages, avec une carte et de nombreuses vignettes et planches).

M. Burton a été pendant dix-huit mois consul d'Angleterre à Damas et a fait pendant ce temps des excursions dans le Liban et l'Antiliban, à Palmyre, à Alep et dans les régions pierreuses à l'est de Damas. Le récit de ces différentes explorations est tantôt de sa plume, tantôt de celle de Mme Burton, tantôt de leur compagnon de voyage, M. Drake. Les différentes relations ne tiennent pas ensemble, car l'intention des auteurs n'était point de composer un ouvrage systématique ou une description complète de la Syrie, mais de fournir leur cote de matériaux pour la connaissance des parties les moins fréquentées du pays, ou

de rectifier et de contrôler les données de leurs prédécesseurs. Tous ces récits sont écrits dans un style vif, quelquefois trop vif; les pays visités sont intéressants, les descriptions des localités sont précises et détaillées, les aventures sont bien racontées, et néanmoins le livre n'est pas facile à lire à cause de la préoccupation perpétuelle des auteurs de corriger leurs prédécesseurs. Il faudrait avoir toujours devant soi toutes les cartes dont ils se sont servis et qu'ils critiquent, et les comparer avec celle que M. Johnston a construite avec les indications des auteurs et qui est jointe au volume.

Le récit des explorations est suivi de plusieurs appendices, une liste de proverbes syriens, un traité de M. Drake sur les règles suivies dans la copie de la Bible par les copistes juifs, des notes de M. Burton sur les inscriptions de Hamak, avec dix planches lithographiées, qui les font connaître pour la première fois au public. Ces *fac-simile* ont été faits d'après des impressions sur du papier appliqué sur la surface des pierres, enduites de couleur. Les lithographies du volume sont réduites au quart. J'ai entendu mettre en doute la parfaite exactitude de la reproduction; on pourra la contrôler par des photographies que la Société pour l'exploration de la Palestine a fait exécuter et qu'elle mettra sans doute en vente pour l'usage des savants qui voudront s'exercer à résoudre le très-curieux problème qui se cache sous ces inscriptions. Le second volume contient un très-long appendice sur la collection ethnographique et archéologique formée par M. Burton en Syrie, et des *fac-simile* d'une centaine d'inscriptions grecques recueillies par lui.

J. M.

A Catalogue of Sanskrit manuscripts contained in the private libraries of Gujarat, Kathiavad, Kachch, Sindh and Khandesh, compiled under the superintendence of G. Bühler, by order of Government. Fasc. III. Bombay, 1872, in-8° (141 pages).

J'ai annoncé dans le cahier précédent du Journal le second

fascicule de ce catalogue; le troisième cahier, que j'ai reçu depuis, contient les manuscrits de six classes de sujets : 1° Grammaires, 169 ouvrages; 2° Glossaires, 49 ouvrages; 3° Alamkara, 89 ouvrages; 4° Métrique, 32 ouvrages; 5° Dharma, 419 ouvrages. En tout, le catalogue comprend 758 ouvrages et au moins le double de volumes, parce qu'il ne cite en détail qu'un seul exemplaire de chaque livre et donne seulement en note le nombre des autres exemplaires connus, qui souvent est assez considérable. Le système suivi est le même que dans les fascicules antérieurs, indication du titre, de l'auteur, du nombre des feuillets, des lignes par page, de la date des manuscrits et des nom et lieu de demeure du propriétaire. On fait bien de se contenter d'une indication aussi sommaire, qui remplit le but qu'on s'est proposé, de faire connaître l'existence des ouvrages sanscrits qui restent encore et d'en assurer par cela même la conservation; si l'on avait demandé un catalogue raisonné, on aurait attendu bien des années, et une grande partie de ces trésors littéraires aurait probablement disparu dans l'intervalle. C'est une véritable œuvre de civilisation que le gouvernement de l'Inde a entreprise et qu'il poursuit avec une persévérance très-louable.

J. M.

Correction. A la page 297, ligne 11 de la note, il faut lire *occidentale*, au lieu d'*orientale*.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1873.

OBSERVATIONS

SUR

LES COUDÉES DU MEḲYAS[1],

PAR M. E. FAGNAN.

Volney, dans son *Voyage en Égypte*, état physique, chap. III, examinant la question de l'exhaussement du Delta et celle des coudées du Meḳyâs qui s'y rattache, cite un passage d'un auteur arabe, qu'il appelle Kâlkâchenda, à l'effet de prouver qu'en réalité la crue du fleuve n'a jamais varié, mais seulement la manière de le mesurer. « Dans les premiers temps que les Arabes occupèrent l'Égypte, ils s'aperçurent que lorsque le Nil n'atteignait pas le terme de l'abondance, chacun s'empressait de faire sa provision pour l'année; ce qui troublait incontinent l'ordre

[1] Nous avions reculé devant la publication de ces notes, rassemblées depuis plus de deux ans, à raison du peu de certitude des résultats auxquels nous sommes arrivé. La publication du travail de Mahmoud Bey sur les mesures de l'Égypte (cahier de janvier du *Journal*) nous fait croire qu'elles pourront lui servir d'utile complément historique.

public. On en porta plainte au khalife Omar, qui donna ordre à Amrou d'examiner la chose, et voici ce qu'Amrou lui manda : « Ayant fait les recherches « que vous nous avez prescrites, nous avons trouvé « que, quand le Nil monte à 14 coudées, il procure « une récolte *suffisante* pour l'année; que s'il atteint « 16 coudées, elle est *abondante;* mais qu'à 12 et à « 18, elle est *mauvaise*. Or, ce fait étant connu par « les proclamations d'usage, il s'ensuit des mesures « qui portent le trouble dans le commerce. » Omar, pour remédier à cet abus, eût peut-être voulu abolir les proclamations; mais la chose n'étant pas praticable, il imagina, sur l'avis d'Abou-Taaleb, un expédient qui vint au même but. Jusqu'alors, la *colonne de mesure*, dite *nilomètre*, avait été divisée par coudées de 24 doigts; Omar la fit détruire, et, lui en substituant une autre, qu'il établit dans l'île de Rouda, il prescrivit que les 12 coudées inférieures fussent composées de 28 doigts au lieu de 24, pendant que les coudées supérieures resteraient comme auparavant à 24. De là il arriva que désormais, lorsque le Nil marqua 12 coudées sur la colonne, il en avait réellement 14; car ces 12 coudées ayant chacune 4 doigts en excès, il en résultait une surabondance de 48 doigts ou 2 coudées. Alors, quand on proclama 14 coudées, terme d'une récolte *suffisante*, l'inondation était réellement au degré d'abondance : la multitude, partout trompée par les mots, s'en laissa imposer. Mais cette altération n'a pu échapper aux historiens arabes, et ils ajoutent que les co-

lonnes du Saïd ou haute Égypte continuèrent d'être divisées par 24 doigts; que le terme 18 (vieux style) fut toujours nuisible; que 19 était très-rare et 20 presque un prodige.»

Disons d'abord que l'auteur que cite Volney n'a pas été consulté dans l'original par celui-ci, qui n'a fait, ainsi qu'il le dit, que reproduire un extrait donné par Shaw (*Travels*, App. p. 57)[1]. Bien que Hadji Khalfa n'attribue à Ḳalḳachendî qu'un *Dictionnaire des tribus arabes*, ce n'est pourtant pas dans cet ouvrage que se trouve le passage relatif au Nil. Il se trouve sans doute dans un livre dont l'auteur s'appelle aussi Abû'l ʿAbbâs Aḥmed al-Ḳalḳachendî: c'est un *Inchâ* qui comprend dix traités et qui est conservé à la Bibliothèque bodléienne (Catal. Uri, p. 100, n° 365; cf. n° 366). En présence de cette similitude de noms, il est bien probable, pour ne pas dire certain, que Ḳalḳachendî est l'auteur des deux ouvrages, et bien probable aussi que c'est de cet *Inchâ* que Gagnier, suivi par Shaw, a extrait le passage en question. On retrouve le même récit chez plusieurs auteurs arabes, qui, on le sait de reste, se copient à

[1] Abû'l ʿAbbâs Aḥmed al Ḳalḳachendî est un auteur natif de Ḳalḳachenda, village situé près du Caire (Abdallatif, éd. de Sacy, p. 601; Ibn Khallikan, éd. de Slane, trad. II, 545). Hadji-Khalfa, qui place sa mort en 821 H., lui attribue un dictionnaire des tribus arabes (*s. v.* نهاية الارب), qui se trouve en manuscrit à la Bibl. nat. n° 655, suppl. ar. La première page de ce dernier donne son nom ainsi : Moḥammed ben Aḥmed ben ʿAbd Allah ben Ahmed Al-Ḳalḳachendî; mais on ne peut douter qu'il ne soit le même. Son nom se trouve aussi cité *Journ. as.* 1840, t. I, p. 211; *Not. et Extr.* VIII, 129.

l'envi et servilement : ainsi chez Maḳrîzî, Soyûṭî, Abû'l Maḥâçin. Mais Maḳrîzî cite sa source : c'est Ḳoḍâʿî, qui lui-même parle d'après Ḥaçan ben Mohammed ben ʿAbd el Monʿim. Voici ce passage tiré de la *Description de l'Égypte*, et qui a déjà été publié par Marcel (*Paléographie arabe*, p. 224, n° 44), mais d'une manière qui prouve qu'il n'en comprenait absolument rien; nous suivons l'édition de Boulaq, I, p. ٥٨, en comparant avec Abû'l Maḥâçin (*Nodjûm*, ٧٤٣) : قال القضاعىّ ووجدتّ فى رسالة منسوبة الى

الحسن بن محمد بن عبد المنعم قال لمّا فتحت العرب مصر عرف عمر بن الخطّاب رضه ما يلقى اهلها من الغلاء عند وقوف النيل عن حدّه فى مقياس لهم (A. M. عن مقياس لهم) فضلا عن تقاصره وانّ فرط (A. M. فضل) الاستشعار يدعوهم الى الاحتكار وانّ الاحتكار يدعو الى تصاعد الاسعار (A. M. lit الاشعار) بغير قحط فكتب عمر الى عمرو يسأله عن شرح الحال فاجابه إنى وجدتُ ما تُروى به مصر حتى لا يقحط اهلها أربعة عشر ذراعا والحدّ الذى تُروى منه الى سائرها حتّى تفضل منه عن حاجتهم وبـ . عندهم قوتُ سنة اخرى ستّة عشر ذراعا والنهايتانِ المخوفتانِ فى الزيادة والنقصان وهما الظمأ والاستبحار (A. M. والاستخارة) اثنى عشر ذراعا فى النقصان وثمانية عشر ذراعا فى الزيادة وهذا البلد فى ذلك الوقت محفور

الانهار معقود لجسور عند ما تسمّوه من القبط وحميرة (حميدة .A. M) العمارة فيه ۞ ولمّا وقف عمر بن الخطاب على كتاب عمرو بن العاص استشار عليًا فى ذلك ثم امره ان يكتب اليه ببناء مقياس وان ينقص ذراعين عن اثنى عشر ذراعا وان يقرّ ما بعدهما على الاصل وان ينقص من كلّ ذراع بعد الستّة[1] عشر ذراعا اصبعَين ففعل ذلك وبناه عمرو اعنى المقياس[2] بحلوان فاجتمع له كلّ ما اراد[3] من حلّ الارجان وزوال ما منه كان يخان بان جعل الاثنى عشر ذراعا اربع عشرة لان كل ذراع اربع وعشرون اصبعا فجعلها ثمانيا وعشرين من اوّلها الى الاثنى عشر ذراعا يكون مبلغ الزيادة على الاثنى عشر ثمانيا واربعين اصبعا وهى الذراعان وجعل الاربع عشرة ستّ عشرة والست عشرة ثمانى عشرة والثمانى عشرة عشرين

«Koḍâ'i dit avoir trouvé ce qui suit dans un traité attribué à Ḥaçan ben Mohammed ben ʿAbd el Monʿim : Après la conquête de l'Égypte par les Arabes, ʿOmar ben Khaṭṭâb fut informé du prix élevé des denrées quand le Nil n'atteignait pas sa hauteur ordinaire dans un nilomètre dont on se servait, et

[1] Peut-être الاثنى.

[2] Ces trois derniers mots ne sont pas dans Makrizi.

[3] Ab. Moh. s'arrête ici.

à plus forte raison quand le niveau était notoirement trop bas. Par crainte de la famine, on accumulait de grands approvisionnements, ce qui faisait hausser le prix du blé, lors même que l'inondation n'avait pas fait défaut. Omar écrivit à Amr pour lui demander des renseignements à ce sujet, et voici la réponse qu'il reçut : « J'ai trouvé que 14 coudées « donnent une inondation suffisante, et qu'avec 16 « toutes les terres sont inondées et donnent une ré« colte qui, outre qu'elle satisfait aux besoins présents, « laisse du blé en quantité suffisante pour l'année « d'après. Les deux points extrêmes qu'on redoute et « qui donnent l'un la sécheresse, l'autre une inonda« tion excessive, sont de 12 pour celle-là, de 18 pour « celle-ci. Le pays, à cette époque, est entrecoupé de « canaux sur lesquels courent des chaussées, ainsi « que cela se faisait déjà chez les Coptes, et la ferti« lité germe dans le sein de la terre. » Omar, à l'instigation d'Ali, qu'il avait consulté, écrivit à Amr de bâtir un nilomètre en diminuant de deux le nombre de 12 coudées, mais en laissant subsister l'ancien état pour le reste; en outre en diminuant de deux doigts les coudées au-dessus de la seizième. C'est ce que fit Amr dans le Meḳyâs qu'il éleva à Holwan. Ainsi se réalisa le but du khalife de faire cesser l'inquiétude et les troubles qui en étaient la suite. Il fit douze coudées nouvelles égales à quatorze anciennes, car chaque coudée avait 24 doigts, et les coudées comprises entre la première et la douzième en avaient 28. L'accroissement total était donc de 48 doigts

sur les 12 coudées, c'est-à-dire égalait les deux coudées *en question*. 14 coudées en valurent donc 16, 16 en égalèrent 18, et 18, 20.»

Tous les auteurs arabes, peut-on dire, sont d'accord sur ce changement de la division des coudées par Omar. A ceux qui ont été cités plus haut, on peut encore ajouter Maçoudi (*Prairies d'or*, II, 363, celui-ci ne cite pas Omar); Soyûṭi (*Kitâb el Rauḍah*, ms. de la Bibl. nat. S. A. n° 935, fol. 66; mss. 1912, S. A. *id*. fol. 83; n° 813, A. F. Ar. p. 13 et 35)[1].

La première réflexion que l'on fait, c'est qu'Omar, pour éviter les troubles qu'occasionnait la crainte d'une crue insuffisante, s'y serait pris plus adroitement en faisant diminuer la longueur des coudées : les masses, en effet, se laissent toujours facilement égarer par une similitude de mots qui couvre une différence de choses. Mais ce qui est plus singulier, c'est que, fort souvent, à des époques immédiatement postérieures à Omar, des crues de 12 coudées et plus au nilomètre de Rauḍah sont signalées comme ayant eu la famine pour conséquence, alors pourtant que 12 coudées juste, équi-

[1] Ce ms. porte pour titre القول المفيد فى النيل السعيد, et l'auteur en est شهاب الدين احمد بن الحماد; sur la première page, on trouve cette mention : «L'extrait fait pour le Comité en 1791, Deguignes.» C'est une maigre compilation sur divers sujets relatifs à l'Égypte et notamment au Nil, qui a été écrite en 720. Le n° 933, S. Ar., porte le même titre, mais est attribué à جلال الدين المحلى. Hadji Khalfa n'en parle pas. Malgré cette différence de titre, les deux ouvrages n'en forment qu'un, comme il est facile de s'en convaincre.

valant à 14 de l'époque antérieure à Omar, auraient dû donner une récolte suffisante. Denys de Telmahre, qui écrivait en 840 de J. C., parlant du nilomètre de Rauḍah, indique 15 ou 16 coudées comme nécessaires pour une récolte moyenne. En 352 H., la famine règne malgré une crue de 15 coudées 4 doigts. Maḳrîzî décrit la terrible mortalité qui dépeupla l'Égypte en 355, malgré une crue de 12 coudées et quelques doigts. Les 16 coudées dont parle Denys de Telmahre constituent en effet le وفاء النيل, ce qu'on appelle l'*eau du Sultan* ou du *Kharâj*, parce que ce n'est que quand le Nil a atteint cette hauteur que la totalité de l'impôt devient exigible, et toujours, en Égypte, les dominations qui se sont succédé ont pris et devaient prendre, à raison de la nature du pays, la hauteur de l'inondation comme la mesure de l'impôt à prélever. Au commencement du XIIIe siècle de J. C., Abdallatif évalue à 16 coudées la crue nécessaire à une récolte moyenne, et à 18 celle qui donne aux habitants une récolte complète et au prince la totalité de l'impôt. Continuant enfin de descendre vers notre époque, nous trouvons d'autres chiffres encore chez Abû'l Mahâçin : il rapporte un passage de Maçoudi (*Prairies d'or*, II, 362), où 17 coudées sont données comme le maximum d'une bonne inondation, et où une hauteur plus grande est indiquée comme causant des ravages; puis il ajoute que de son temps (IXe s. Hég.) 21 coudées et au delà sont nécessaires.

L'attribution à 'Amr du changement de la divi-

sion des coudées de Rauḍah est absolument fantastique, en dépit de l'affirmation si positive de Volney et de plusieurs écrivains arabes. En effet, du temps de ʿAmr, il n'existait pas de nilomètre à Rauḍah, et, sur ce point, il n'y a pas la moindre divergence : c'est Oçâma ben Zéid qui le fonda en 96 H. sous le khalifat de Walîd ou de Soléimân. ʿAmr a fait élever deux nilomètres, à Oswan et à Denderah, selon d'autres, à Holwân. Il est donc impossible qu'il ait changé la mesure d'un Meḳyâs non existant. Tout au plus pourrait-ce être la mesure du nilomètre antérieur à la conquête musulmane, qui existait à Memphis et qui continua sans doute de servir, pour cette partie du pays, jusqu'à l'établissement de celui de Rauḍah. Remarquons, du reste, que Maḳrîzî, dans le passage cité, parle de Holwân. Mais en admettant même que ce changement eut lieu à l'ancien nilomètre de Memphis, on devra bien accorder que les mêmes raisons, supposées bonnes, continuaient d'exister à l'époque d'Oçâma, et que, jointes au respect de la tradition, elles auraient dû faire conserver la nouvelle division des coudées. Or, la tradition voit généralement dans la colonne nilométrique encore existante celle d'Oçâma, malgré les reconstructions entières ou partielles qu'a subies l'établissement, notamment celles de Mamûn, 199 ou 207, et de Motawakkil, 233 ou 247.

On comprend facilement que, mesure de l'impôt et moyen de gouvernement, le nilomètre a toujours

dû être gardé avec un soin jaloux. Aussi l'accès n'en était-il guère facile, et c'est en vain que Pococke, Niebuhr, Norden essayèrent de l'examiner de près, au moins à l'époque de l'inondation. Ce n'est que lors de l'expédition française que, grâce à la qualité de vainqueurs en laquelle on se présentait, on put s'en rendre un compte plus exact. Or, de l'examen qui fut fait alors, il résulte que les coudée sont, à peu de chose près, la même mesure; Marcel, aussi témoin oculaire, ne mentionne non plus aucune différence considérable dans la longueur des coudées, bien qu'il rapporte le texte cité de Maḳrizi et semble l'appliquer à Rauḍah; Mahmoud Bey enfin (*Journ. as.* janvier 1873) nous le confirme. Soyûṭi (*l. l.* fol. 66) prétend que ce changement subsiste encore à son époque. Or, il est certain que, quand bien même la tradition qui voit dans la colonne nilométrique actuelle celle d'Oçâma serait inexacte, celle qui aurait remplacé cette dernière aurait conservé les mêmes divisions. Comment donc n'en resterait-il plus de trace maintenant[1]?

La coudée usitée au Meḳyâs était celle dite *noire;* tout le monde en convient[2], de même qu'on s'ac-

[1] Il faut bien distinguer le Meḳyâs de Rauḍah des Meḳyâs du Said : en effet, on reconnaît unanimement que le *nombre* de leurs coudées est inférieur à celui de Rauḍah (Soyûṭi, *l. l.* fol. 65; Maçoudi, II, 366, où il faut corriger une légère erreur dans la traduction : les mots اكبرها ذراعا, l. 11 et 12, doivent se traduire «ayant le plus grand nombre de coudées,» et non «le plus grand de tous par son échelle métrique»).

[2] Mahmoud Bey, *l. l.* p. 107, prétend qu'aucun auteur arabe

corde à la diviser en 27 doigts (Cf. Reinaud, Introd. à Abulféda, p. CCLXIV). Selon les uns, ce fut Mamoun, selon les autres, Haroun-Arrachîd qui l'institua. Mais cette division en 27 doigts aurait été changée sur l'*échelle* de Rauḍah, puisque les auteurs arabes s'accordent à diviser la coudée y employée en 24 doigts et 28 aux douze inférieures. Ceci est encore confirmé par le relevé dressé par Quatremère (*Not. et Extr.* t. VIII) des hauteurs des crues; on y voit plusieurs fois que le قاع ou niveau du fleuve avant la crue est de tant de coudées, plus 24, 25, ... doigts. Il est néanmoins remarquable que personne, en parlant de la coudée noire, ne mentionne cette division, réelle ou conventionnelle.

Il importe peu, même chronologiquement, que ce soit Haroun plutôt que Mamoun qui ait établi la coudée dite noire; mais quelle coudée servait donc avant cette époque à mesurer le Nil? Personne n'en dit rien, du moins à notre connaissance. Peut-être faut-il supposer, d'après le récit de l'innovation attribuée à Omar, que le nom seul de *noire* a été donné par l'un de ces deux princes à l'ancienne coudée existant avant eux. Puis, d'après l'examen de la colonne où les longueurs des coudées sont, à très-peu de chose près, les mêmes, on est conduit à penser que les soi-disant coudées de 28 doigts, en tant qu'exprimant une longueur plus grande, n'ont jamais

n'affirme cela; nous lui opposerons notamment les témoignages de Maverdi (*Const. Pol.* p. 266) et de Soyûṭi (*l. l.* fol. 68). Nous concédons du reste qu'ils doivent faire erreur.

existé. L'existence de cette division en 28 doigts ne peut, à en juger par les chroniqueurs orientaux, guère être révoquée en doute, mais comme division seulement et sans qu'elle portât sur la longueur réelle, c'est-à-dire qu'une seule et même coudée était divisée tantôt en 24, tantôt en 28 doigts. C'est à la même conclusion qu'est arrivé Lepsius pour la coudée de l'ancienne Égypte. Mais on retombe alors dans la difficulté signalée plus haut, que le changement aurait dû avoir lieu en sens inverse, par la diminution de la hauteur des coudées, car un simple changement du nombre des subdivisions n'aurait eu aucun résultat pratique.

Mais, arrivé à ce point, il nous faut faire observer que nous avons raisonné jusqu'à présent en faisant nôtre la confusion qui s'est opérée dans l'esprit des chroniqueurs, c'est-à-dire en attribuant au Meḳyâs de Rauḍah ce qu'on ne rapportait d'abord que de celui de Holwân. Nous croyons avoir démontré que les coudées du premier n'ont subi aucun changement.

Il nous reste à expliquer la différence des évaluations dans la hauteur nécessaire des crues. Pour les Arabes, la chose semble toute simple : ils expliquent la nécessité d'une crue plus forte que 16 coudées par le changement des circonstances et de l'état des canaux dérivés du fleuve. En d'autres termes, le Nil, se pliant aux circonstances, augmenterait sa crue à proportion de la négligence des hommes.

Sans partager les opinions extrêmes d'Hérodote

ou de Fréret, il faut bien reconnaître que le sol de l'Égypte s'exhausse annuellement par suite du limon qu'y dépose le Nil débordé. Mais de là à conclure qu'un jour le pays cessera d'être inondé et partant deviendra un désert, il y a loin. Comme l'a fait en effet remarquer Lepère, si le sol de l'Égypte s'exhausse, le lit du fleuve en fait autant, car lui aussi conserve une partie du limon que l'eau charrie; l'exhaussement est donc simultané, et la situation respective du fleuve et du pays reste la même ou à peu près. Or, si la colonne est restée la même, son pied a dû nécessairement peu à peu s'envaser, et les coudées inférieures, ayant été successivement recouvertes, n'ont plus pu marquer une crue réelle du fleuve au moment de l'inondation. Mais si, ce qui est très-vraisemblable, on a continué de faire entrer ces coudées en ligne de compte pour mesurer la hauteur de l'inondation, on a dû fatalement arriver à exiger 17, 18,... coudées, là où autrefois on n'en demandait que 16, 17, etc. D'un autre côté, en admettant l'exactitude des chiffres qu'on donne comme la mesure de l'exhaussement du sol, cette solution est inadmissible. Cet exhaussement est estimé à 0,120 par siècle. Or, d'Omar à Maçoudi, c'est-à-dire dans un espace d'environ trois siècles, il nous faudrait trouver 0,120 × 3 ou 0,36. La coudée, noire ou autre, du Meḳyâs est évaluée 0,53 ou 0,54 d'après les mesures prises lors de l'expédition française, 0,53 selon Mahmoud Bey (*l. l.* p. 99). Ces 0,36 ne font pas une coudée, ce qu'il fau-

drait pour égaler la différence entre 16 coudées, nécessaires, dit-on, à l'époque d'Omar pour obtenir une inondation complète et non exagérée, et les 17 que requiert Maçoudi pour le même résultat. La différence sera encore plus forte en comparant les époques d'Omar et Abû'lmahâçin, environ neuf siècles : $0,120 \times 9 = 108$, environ deux coudées. Or, ce dernier parle de 21 coudées. Pococke, vers 1735, dit qu'il en faut 22 pour un *bon Nil*, et ajoute qu'il n'a trouvé nulle part d'exemple d'une crue de 24 coudées. On cite pourtant celle de 761 de l'hégire comme ayant atteint cette hauteur. Pococke n'aura sans doute fait que rapporter les dires des Musulmans et les chiffres cités dans les proclamations; car Jomard dit formellement que l'échelle fictive du Meḳyâs, dont on se sert pour les proclamations, a 24 coudées. On ne peut pourtant soutenir que 16 étant les 2/3 de 24, on mesure toujours le Nil d'après cette coudée fictive; comment évaluer alors les grandes crues, c'est-à-dire celles qui dépassent 16 coudées réelles ou 24 fictives? On aurait des chiffres de 25, 26... coudées, ce dont ne parle personne. Enfin, ce qui achève de compliquer la question, c'est que Mahmoud Bey, bien placé pour connaître les faits, nous affirme que maintenant et depuis le IXe siècle de l'hégire, sans citer d'où il tire cette date, le scheikh mesureur ne donne 0,54 de longueur qu'aux 16 premières coudées et 0,27 seulement à celles entre la 17e et la 22e incluse, outre qu'il place son zéro 0,18 plus bas que celui de l'é-

tiage. Cela ne nous explique pas encore qu'avant le IXe siècle on trouve des crues plus élevées qu'à aucune époque antérieure.

S'il y a eu réellement un changement dans la coudée employée au nilomètre serait bien difficile à dire. Les valeurs attribuées aux diverses coudées par les Arabes semblent de la haute fantaisie : impossible de concilier leurs assertions. Queipo (*Système métrique*, t. II) a cru pouvoir déduire des mesures précises; mais nous doutons fort de l'exactitude de ses résultats. Il croit notamment pouvoir assimiler les coudées d'Ibn Abi Leila et Joséphite, tandis que Maverdi les distingue formellement et donne à la seconde un doigt de plus qu'à la première. Il y a sans doute à distinguer entre les époques et les pays, comme semble le faire l'auteur du passage cité par Casiri (I, 364), et bien probablement un même nom a été porté par des mesures différentes. Ajoutez à cela qu'on évalue les diverses grandeurs tantôt en doigts de 6 grains, tantôt de 7, ce qui est une autre cause de confusion. Pour ne citer qu'un exemple, la coudée, noire ou autre, du nilomètre est, nous dit-on, divisée, tantôt en 24, tantôt en 28, tantôt même, selon Pococke, en 26 doigts; au contraire, Ibn Jobaïr ne parle que d'une seule division, en 24 doigts. Si nous comparons les données de Maverdi, nous trouvons de tout autres résultats. Il ne donne pas directement la valeur de la coudée noire, dont il déduit les autres, mais il nous apprend que la grande Haschémite, royale ou Zia-

dite, plus grande que la noire de 5 2/3 doigts, vaut une coudée noire, plus 1/8 + 1/10, autrement dit 9/40. De là on déduit que 5 2/3 doigts = donc 9/40 de la noire, et que celle-ci équivaut à 25 5/27 doigts. D'autre part, la petite Haschémite ou Bélalienne, dit-il, plus grande de 2 2/3 doigts que la noire, est de 3/40 plus petite que la grande Haschémite. La différence entre 5 2/3 et 2 2/3 ou 3 doigts fait donc 6/40, de sorte qu'on trouve alors 20 doigts pour la valeur de la coudée noire.

Ces contradictions et les nombreuses mesures déjà usitées du temps d'Omar, puisque, selon Maverdi, il y en avait au moins trois, ne servent pas peu à embrouiller la question, et ne peuvent pas, dans tous les cas, résoudre le problème qui nous occupe. En résumé, malgré les recherches auxquelles nous nous sommes livré, nous ne pouvons expliquer d'une manière absolument précise toutes les différences qu'on remarque dans la mesure des inondations, bien qu'on puisse jusqu'à un certain point, comme on l'a vu plus haut, en suivre la marche. Les chroniqueurs n'ont guère pu la connaître, à cause des précautions prises pour empêcher d'approcher du nilomètre au moment de la crue, et ont expliqué le changement d'une manière enfantine. D'après les chiffres cités, l'altération n'a dû se faire que peu à peu, et trouve une explication facile dans deux faits : la crainte des émotions populaires que ne pouvait manquer d'exciter l'insuffisance de la crue, et l'avidité du fisc, des revenus

duquel un certain nombre de coudées est la mesure. La connivence du scheikh mesureur n'aura pas fait défaut au gouvernement, et c'est ainsi que nous trouvons actuellement les mesures fictives dont parlent Jomard et Mahmoud Bey.

ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

PAR M. HALÉVY.

I. — SABÉEN ET HIMYARITE.

Quand l'attention de la linguistique est attirée vers un nouveau sujet, pour le faire entrer dans son domaine, ce qui importe tout d'abord, c'est de donner un nom convenable à la langue dont elle se propose d'étudier la construction et l'esprit; autrement elle court le danger d'induire en erreur l'ethnologie, qui a pour but le classement méthodique des races humaines. Je crois donc nécessaire, au début même de cette esquisse, de rechercher quel nom il convient de donner à la langue dans laquelle sont rédigés les nombreux documents épigraphiques apportés de l'Arabie méridionale.

Depuis la reprise des études sémitiques, on entend souvent parler des inscriptions himyarites et de la langue himyarite, que l'on considère comme identique au sabéen. Cette qualification a été acceptée à l'exemple des auteurs musulmans, qui emploient très-rarement l'expression سبايون, mais très-fré-

quemment, au contraire, le mot حِمْيَر, dont ils ont même formé un verbe dénominatif حَمْيَرَ. L'identification de ces deux mots ne me paraît pas justifiable au point de vue historique; je me propose d'en déterminer le sens et d'indiquer les limites dans lesquelles chacune de ces expressions doit être employée.

Des deux noms *Saba* et *Himyar*, le premier est incontestablement le seul qui puisse être regardé comme le véritable nom national. Ni les écrivains bibliques, ni les auteurs grecs antérieurs à l'ère chrétienne ne font mention des Himyarites. Pline et Ptolémée, qui citent les premiers les Homérites, les décrivent comme de proches voisins des Sabéens, à côté des *Minaei*, des *Rhadamaei* et d'une foule d'autres peuplades qui étaient alors constituées en royaumes indépendants. Les écrivains ecclésiastiques seuls étendent la dénomination Homérite à tous les habitants de l'ancien royaume de Saba, et cet usage a été adopté par les auteurs arabes, qui, pour légitimer cette innovation, n'ont pas reculé devant la personnification de Ḥimyar.

Si nous consultons les documents originaux, nous obtenons le même résultat. Les inscriptions, surtout celles que j'ai récemment recueillies, fournissent une riche variété de noms de peuplades, et même de royaumes divers, mais elles se taisent sur le compte de Ḥimyar; on peut en conclure avec toute probabilité qu'à l'époque de la rédaction de ces textes, le nom de Ḥimyar n'existait pas, encore

moins le royaume himyarite. A cette unanimité de témoignages négatifs on ne peut opposer que deux textes trouvés dans le Ḥadramaout, l'un à Ḥiṣn Ghourab, l'autre au Wâdi Doan, qui parlent distinctement du מלך חמירם, roi de Ḥimyar, et du ארץ חמירם, pays de Ḥimyar; mais ces inscriptions sont des plus modernes, et datent de quelques années après la chute finale de la puissance himyarite qui, depuis on ne sait pas combien de siècles, avait supplanté l'ancien empire sabéen.

La dénomination Ḥimyar devient intelligible lorsqu'on y voit le nom d'une localité où la dynastie qui a suivi les Sabéens aurait établi le siége du nouveau gouvernement. Pour rechercher la situation de cette localité, nous possédons heureusement deux documents authentiques qui nous donnent indirectement des indications précieuses. Le premier document est une médaille himyarite que M. de Longpérier a publiée dans la Revue numismatique, nouvelle série, t. XIII, 1868. Le second document est l'inscription éthiopienne du roi Aïzana rapportée par M. Rüppel. A l'aide de ces deux documents, nous sommes à même d'établir que Ḥimyar était le nom d'un château fort situé dans le voisinage de la ville de Raïdân.

On sait que les rois sabéens portaient ordinairement le titre de rois de Saba et de Raïdân, מלך | סבא ורידן (H.[1] 658, etc.); mais la pièce précitée, frappée à Raïdân, contient une variante très-instructive :

[1] H. ou Hal. = Halévy (J.), *Inscriptions sabéennes*, J. as. 1872, et *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen.*

au lieu de Saba apparaît, sous la forme d'un monogramme, le nom de מריב, Maryaba, ce qui prouve l'identité de ces deux noms; mais, d'autre part, les inscriptions nous montrent, à côté de Maryaba, une autre ville du nom de *Silḥin*, סלחן, qu'elles qualifient de demeure royale : ביתן | סלחן | והגרן | מריב « la maison (royale) de Silḥin et la ville de Maryaba » (Fr. n° LIV). Si, de plus, on compare l'inscription d'Abyan, où se produit une locution analogue : הגרן ערן | וביתנהן | אבינם « la ville d'Aden et la demeure d'Abyan » (Ab.[1] I, 10, 11), on est induit à constater que les rois de ce pays avaient l'habitude d'habiter une ville ou un château fort dans le voisinage de leur capitale, et l'on peut en conclure que Silḥîn était également située près de Maryaba.

Cette combinaison une fois admise, on peut se demander si la ville de Ḥimyar n'était pas, elle aussi, une habitation royale voisine d'une des grandes villes connues. C'est pour résoudre cette question que nous aurons recours à l'inscription du roi Aïzana. Le monarque abyssin, qui avait ajouté l'Arabie Heureuse à ses États d'Afrique, s'intitule נגש ... חמר וריךן וסבא וסלחן « roi de . . . Ḥimyar et de Raïdân, et de Saba, et de Silḥîn; » la disposition observée dans l'énumération de ces villes, qui représentent le Yémen entier, montre jusqu'à l'évidence que Ḥimyar se trouve par rapport à Raïdân exactement comme Silḥin relativement à Saba ou Maryaba, c'est-à-dire

[1] Ab. = Abyan (Inscription d'), texte publié par M. Fr. Lenormant (*Lettres assyriologiques*, t. II).

qu'Ḥimyar était la demeure habituelle des rois de Raïdân, et qu'elle était située probablement à peu de distance de cette ville.

Dès lors le rapport entre le royaume sabéen et le royaume himyarite devient on ne peut plus clair. Saba représente la partie orientale et Raïdân la partie occidentale du royaume. Le peuple a reçu son nom de la capitale de l'est, où résidait l'ancienne dynastie; mais, à un temps donné et par suite d'une catastrophe inconnue, la famille royale quitte Maryaba et se transporte au château de Ḥimyar, non loin de Raïdân, la capitale de l'ouest. Ḥimyar devient une autre dénomination pour Raïdân et, par extension, pour le territoire et le peuple placé sous la dépendance du gouvernement qui y résidait. Cette transformation se produit au point de vue politique seulement; pour ce qui concerne la langue nationale, il va sans dire que le changement de capitale ou de dynastie n'y apportait aucune modification sensible.

D'après cet exposé on comprendra facilement combien est inexacte une appellation telle que inscription himyarite, langue himyarite; lorsqu'on dit: inscription himyarite trouvée à Saba, on fait un contre-sens manifeste. Cette manière de parler n'est justifiée qu'au point de vue de la tradition arabe, qui attribue l'origine de la langue de Mousnad au patriarche prétendu Ḥimyar, fils de Saba. La science, qui ne peut rien accepter d'autorité, ne doit pas employer des termes qui sont de nature à répandre

des notions fausses parmi les historiens qui n'ont pas fait une étude spéciale de la philologie.

II. — LANGUES ET ÉCRITURES DES ANCIENNES POPULATIONS DE L'ARABIE.

L'auteur du Périple de la mer Érythrée, qui se montre très-bien renseigné des choses arabes, signale formellement l'existence, dans l'Arabie méridionale, de différents dialectes et même de différentes langues. Cette donnée n'a rien d'étonnant quand on considère la vaste étendue du pays et la grande variété du climat et du terrain. Cependant les quelques mots rapportés par les auteurs classiques avec leur traduction, presque tous des noms géographiques, ne suffisent pas pour nous donner une idée des idiomes jadis parlés dans ces contrées, et toutes les tentatives faites jusqu'à présent de les réduire à des formes arabes n'ont produit aucun résultat satisfaisant.

La question présente une face toute différente par rapport aux renseignements que les auteurs arabes fournissent sur les langues qui étaient autrefois en usage chez les diverses populations de leur pays. Comme ces renseignements ne dérivent pas de source étrangère, et que les spécifications qu'ils donnent ont un air local, on ne peut pas, à moins de preuve contraire, leur refuser un certain degré de vraisemblance, d'autant plus qu'un bon nombre de traditionnistes et de lexicographes étaient originaires du Yémen, où plusieurs idiomes étaient en-

core en usage et subsistèrent jusqu'au quatrième siècle de l'hégire. Si, en dépit de tous ces avantages, on ne trouve dans les ouvrages arabes que fort peu de mots sabéens, et absolument aucun mot tiré des autres langues parlées dans l'Arabie méridionale, il faut y voir une tendance à faire oublier les idiomes des infidèles, et à faire dominer exclusivement la langue du Coran. A côté des bas adorateurs de l'idiome qoréischite, il s'est trouvé certainement quelques auteurs yéménites qui, mus par le désir de réhabiliter leur nation, se sont appliqués à traiter avec soin les langues indigènes; mais leurs ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et ils pourrissent à l'heure qu'il est dans quelque coin oublié d'une mosquée prête à s'effondrer. D'après mes informations, l'existence de pareils ouvrages ne peut pas être révoquée en doute. Peu de jours après mon arrivée à Ṣan'â j'ai appris qu'un ancien auteur arabe du nom de *Abou'l-Hassan el-Hamdâni* a consacré un volume entier de son ouvrage intitulé *Kitâb el-Eklil* à la grammaire de la langue de Ḥimyar; mais il m'a été impossible de me procurer cet ouvrage. De retour à Aden, j'ai eu sous les yeux deux volumes de ce livre, qui appartiennent à M. Miles; le traité de grammaire himyarite y est souvent mentionné. A défaut de ce traité, qui serait certainement d'un grand intérêt, j'ai rencontré deux phrases que l'auteur désigne comme himyarites, et dont il donne une traduction en arabe. Ces deux phrases, si courtes et si défigurées qu'elles soient par la négligence des

copistes, laissent néanmoins entrevoir la nature de la langue qu'il appelle himyarite; l'auteur donne en outre une inscription en caractère mousnad, qu'il transcrit en arabe et qu'il fait suivre d'un alphabet de cette même écriture. Mais avant de discuter la valeur de ces renseignements, il est nécessaire d'exposer l'opinion adoptée par les auteurs arabes relativement aux langues et écritures qui étaient jadis en usage chez les habitants de la péninsule.

Les écrivains musulmans partent généralement du point de vue peu soutenable que les différents idiomes des anciens Arabes possédaient chacun un système d'écriture qui lui était propre, de sorte que langue et écriture se confondent chez eux sous la même appellation; quelquefois cependant ces deux objets sont distingués par un nom particulier.

Voici la liste des idiomes parlés en Arabie, avec leurs écritures correspondantes, d'après la tradition arabe :

I. *El-Mousnad* (المسند), langue et écriture employées par Ad, Thamoud, Amaliq et les Gorḥum (Djorḥoum) antérieurs; après la disparition de ces peuples, elles ont été adoptées par les Himyarites.

II. *El-Wouqoufa* (الوقوفة); écriture correspondante : *Ez-Zoubour* (الزبور), usitée d'abord chez les seconds Gorḥum (Djorḥoum); elles ont ensuite passé dans une partie du Yémen et du Ḥadramaout.

III. *Ez-Zaqza* (الزقزة), langue et écriture des

Qaḥthanides, employées plus tard par le peuple nommé par les Arabes *El-Asch'aroun* (الاشعرون).

IV. *El-Djewil* (الجويل), langue et écriture des Midianites, adoptées dans la suite par les habitants de Mahra.

V. *Er-Rasaq* (الرسق), langue et écriture des Yâqisch, dont se sont servis ensuite les habitants de Djanad et d'Aden.

En parcourant cette liste assez étendue des idiomes supposés primitifs, on ne tarde pas à remarquer le fond fabuleux de cette nomenclature, malgré l'air de précision qu'elle affecte. Ce qui choque de prime abord, c'est la déplorable confusion qui s'y fait jour relativement à la géographie et à l'ethnographie de l'Arabie ancienne. En laissant de côté le *Moasnad*, qui est la langue même de nos inscriptions, et dont la provenance himyarite et sabéenne ne peut être contestée, on se sent placé sur un terrain où l'imagination se donne libre cours. Tantôt ce sont les langues et les écritures des peuples du nord (Midianites) et de l'est (Yâqisch), transportées comme par enchantement dans les contrées les plus éloignées du sud (Aden, Hadramaout, Mahra); tantôt les Joqthanides sont dotés d'une langue et d'une écriture différentes de celles qui sont en usage chez les Himyarites, et cependant, de l'aveu des docteurs musulmans eux-mêmes, Joqthanides et Himyarites sont identiques.

Mais ce qui étonne le plus dans ces noms étranges, c'est d'y remarquer deux mots qui accusent une provenance juive : الوقوفه (de وقف, *stetit*) «se tenant droit debout,» qualification plus applicable à une écriture qu'à une langue, rappelle aussitôt le nom de אשורי, que le Talmud applique à l'écriture hébraïque actuelle, parce que ces lettres se tiennent droites debout, מיושרת באותיותיה; les deux expressions arabes الوقوفه, الزبور sont purement et simplement la traduction du כתב אשורי des rabbins, dont les docteurs musulmans ont fait deux objets différents. Le mot جويل, dont la signification arabe «chose agitée par le vent» ne convient pas du tout à une langue ou à une écriture, montre encore mieux son origine talmudique; les rabbins appellent *gewil*, גויל, les rouleaux de parchemin sur lesquels on écrit le Pentateuque destiné à être lu dans la synagogue. Si la langue الجويل, c'est-à-dire la langue du Pentateuque ou l'hébreu ancien, est attribuée aux Midianites, cela provient seulement de ce que, d'après la tradition du Coran, Schoaïb-Iethro, le beau-père de Moïse, prophète et apôtre des Midianites, avait réussi à convertir une partie de ses concitoyens et à échapper avec eux à la tempête violente qui fit périr les autres (*Coran*, IX, 85-98). Après avoir constaté une confusion pareille dans les n[os] II et IV, on est peu porté à ajouter foi aux autres données, qui reposent aussi sans doute sur des méprises analogues. Il devient clair que, pour la recherche des langues et des écritures des anciens Arabes, nous

n'avons d'autre guide que les quelques renseignements péniblement conquis pendant notre voyage dans le Yémen, ou rapportés par d'autres voyageurs.

Que la langue de Mahra diffère de l'arabe, c'est un fait maintenant hors de doute. Fulgence Fresnel l'a, le premier, démontré d'une manière concluante; les voyageurs Carter, Rüppel, et tout récemment M. de Maltzan, ont fourni de précieuses additions à notre connaissance de cet idiome singulier. Je m'en suis moi-même occupé dans un petit travail publié dans les actes de la Société de linguistique (Paris, 1869) sous forme de lettre à M. d'Abbadie, et j'ai cherché à relever le caractère africain de cet idiome; je compte reprendre cette question à la fin de ce mémoire.

Si l'on pouvait se fier aux dires des Arabes du *Wâdi Ḥabaouna*, au nord du *Beled Nedjrân*, les *Beni-Kelb*, qui parcourent le désert à l'est des *Beni-Qaḥthan*, parleraient une langue inintelligible aux autres Arabes. Je ne sais pas ce qu'il peut y avoir de vrai dans cette allégation. Notons encore que les *Beni-Kelb* sont la terreur de cette partie de l'Arabie; on les tient pour des êtres extraordinaires, d'une physionomie repoussante, et à queue.

L'avis qui m'a été donné par un israélite de *Beyḥân* paraît avoir plus de consistance; cet homme m'a assuré que certaines tribus de Yâfa' (يافع) font usage d'autres langues que de l'arabe. En arrivant à Aden, cette nouvelle m'a été confirmée par M. Miles, qui a obtenu un petit vocabulaire de l'un des trois

dialectes parlés par trois tribus, entre Aden et Makalla; tous les trois diffèrent de l'arabe. Il est à espérer que ce savant ne tardera pas à faire connaître en Europe le résultat de ses recherches.

Toutes ces données, en partie problématiques, concernent des langues déjà éloignées du centre de l'empire sabéen; encore n'ont-elles trait qu'à des langues sans écriture; il est donc de la plus haute importance de constater l'existence d'une langue ayant un système graphique particulier dans un pays contigu au territoire de Saba. Déjà, à mon arrivée à Aden, j'ai obtenu une photographie d'une tablette en bronze contenant une inscription en caractères différents des autres textes sabéens; le révérend M. Kirk, à qui appartient la tablette de même que deux autres fragments écrits dans le même caractère, les a achetés à des Arabes de l'intérieur, qui n'ont pas voulu dire l'endroit où ils ont été trouvés. Leur authenticité m'était d'abord suspecte à cause de certaines tournures de lettres et de formes insolites. Mais, en examinant à mon retour les copies de mon recueil, j'ai trouvé certaines inscriptions du Wadi Saba qui montrent çà et là des lettres analogues à celles des tablettes en question, de sorte qu'il faut repousser l'idée d'une falsification. Une coïncidence des plus heureuses m'a même permis de déterminer le territoire d'où ces tablettes peuvent venir. L'inscription qui contient plusieurs de ces caractères insolites (H. 615), malheureusement très-mutilée à la fin des lignes, fait voir le mot רדמן

comme étant le pays d'un individu nommé Bahl[m],
fils de Mas... (בהלם בן מס...). Le nom de רדמן, *Radaman*, rappelle involontairement les *Rhadamaei* des géographes grecs et romains, dont Pline fait les descendants de Rhadamanthe, frère de Minos, le héros crétois (Pline, VI, p. 28, l. 27). L'auteur latin place les *Rhadamaei* immédiatement au sud de Carnon, ce qui est d'une rigoureuse exactitude, comme je le prouverai à la fin de ce travail (appendice 2). Carnon est la dernière ville du district de Mareb vers le sud; là commence le territoire appelé encore de nos jours *Radamân*, ردمان, avec son chef-lieu Beyḥân (بيحان). Il y a donc lieu de supposer que les caractères des tablettes en question étaient tellement usités chez les *Rhadamaei*, que, même en écrivant le sabéen, ils y mêlaient par habitude leurs caractères nationaux. Cette hypothèse est pleinement confirmée par l'examen de la grande tablette. Au milieu de termes inintelligibles, on voit figurer un mot très-lisible et qui contient précisément le nom de רדמן, Radamân. On peut donc considérer comme certain que les *Rhadamaei*, voisins méridionaux des Sabéens, étaient en possession d'un idiome particulier et faisaient usage d'un caractère différent du mousnad, quoique dérivé du même prototype et ayant plusieurs lettres en commun avec lui.

Nous passons maintenant à la langue que les auteurs arabes nomment *himyarite;* il s'agit de savoir si cette langue est identique avec celle des textes épigraphiques ou non. Ce doute m'a été suggéré par

l'observation que l'auteur arabe cité plus haut, El-Hamdâni, qui prétend fournir un alphabet complet du mousnad, ne paraît pas comprendre grand'chose à l'inscription qu'il rapporte. L'analyse de deux phrases himyarites que j'ai trouvées citées par cet auteur achèvera de prouver que l'himyarite des écrivains musulmans, loin de représenter la langue des textes épigraphiques, est simplement une espèce de jargon parlé dans le Yémen pendant les premiers siècles de l'hégire, et dans lequel entraient plus d'éléments empruntés à l'éthiopien et à l'arabe qu'à l'ancien sabéen, idiome qui était probablement mort depuis longtemps.

La première phrase est très-courte et se trouve également citée par d'autres auteurs : elle consiste en trois mots, ثب على القاع, traduits en arabe par اقعد على الارض « assieds-toi par terre, » où le premier mot seul est sabéen, car وثب signifie en arabe « sauter » (voir Ibn Doraïd), les deux autres mots sont parfaitement arabes et n'apparaissent pas dans nos textes.

La seconde phrase est plus longue ; mais, par suite de l'incorrection manifeste du texte, une partie est restée lettre close pour moi :

PHRASE HIMYARITE.

مهلك لارى يشم لى مند دو طحسن بمند دو بحرى فل
وسنه لى فاتعقدك مغيرى ثمن سمع بى فلبحول فاتما اتيبه
ليب حبتى لتكون حنح موى

TRADUCTION ARABE.

امرت عبدى يشترى لى فى حطمة وقعت من طحين بمد
لؤلؤ فلم تجد فاتعقدك اى غلقت عليها بابها حتى ماتت
ثم داعت على كل امراة تلبس حلته (؟ حلية) بعدها ان
تكون موتها مثل موتها.

J'ai ordonné à ma servante de m'acheter dans une année de famine un peu de farine pour une mesure de perles, et elle n'en a pas trouvé. J'ai fermé sa porte sur elle jusqu'à ce qu'elle mourût, puis j'ai fait un vœu contre toute femme qui désormais se parerait, qu'elle mourût comme elle[1].

Le texte himyarite ne montre pas de mots correspondant à فى حطمة وقعت; au lieu de حلته, je lis حلية «toilette de femme,» sens très-convenable au contexte. Ce qui choque dans cette phrase, c'est le changement du genre; les formes féminines موتها, ماتت se rapportent à عبدى, qui est masculin et qui est suivi par يشترى, également au masculin; le sens général semble pourtant indiquer qu'il s'agit d'une esclave femelle. Tout cela fait supposer que la phrase a été dictée par un homme qui n'a connu l'arabe que fort incomplétement; l'auteur la rapporte telle quelle, sans prendre la peine de la corriger.

Si le texte arabe laisse déjà tant à désirer au point

[1] M. Hartwig Derenbourg, le savant traducteur de Nabigha, a bien voulu m'aider de ses lumières dans l'interprétation du texte arabe, qui est très-incorrect dans le manuscrit.

de vue de la correction, à plus forte raison doit-on s'attendre à plusieurs fautes dans la phrase himyarite, dont la restitution serait tout à fait impossible, si la langue éthiopienne ne nous prêtait pas un concours efficace. Commençons l'analyse :

مهلك, prétérit du radical مهل, première personne singulière; le suffixe ك est identique avec le ከ gueez, qui remplace le ت arabe. مهل « insister, ordonner, » ne peut présenter ni la racine arabe مهل, qui signifie « mora, quies, » ni محل, qui a le sens de « sterilitas, fraus, etc. » mais bien le መሐለ éthiopien, « jurare, adjurare, » duquel se rapproche aussi መሀላ ou ምህልላ « supplicatio, intercessio. »

لاري, le ى étant le suffixe de la première personne dans toutes les langues sémitiques, il reste لار pour « esclave; » un mot pareil n'existe, que je sache, dans aucun idiome de cette famille; il est donc particulier à l'himyarite de notre auteur. S'il était permis de faire une conjecture, j'aimerais lire باري, qui représenterait ainsi le mot amharique ባርያ, *baria*, « serviteur, esclave, » et avec le suffixe « mon esclave. »

يشم ou تشم, imparfait d'un radical شم ayant le sens de « acheter, » également inconnu aux autres langues sémitiques. J'incline cependant à y voir une altération du verbe gueez ሠየጠ (en caractères arabes شيط, imp. يشط), qui, à la quatrième forme, signifie « emit, mercatus fuit; » comparez ተሠያጢ « emtor. »

لى « à moi, » mot commun aux langues sémitiques;

l'éthiopien littéraire y ajoute encore un *t*, mais cette lettre s'élide régulièrement dans la langue populaire dite *Tigré*.

منذ pour l'arabe مُدّ « mesure; » l'*n* supplée seulement au redoublement de la consonne suivante; cela arrive aussi en araméen, où l'on dit מִנְדָּה pour מִדָּה.

ذو, ce petit mot est très-intéressant; il rend, à coup sûr, le relatif ד des inscriptions sabéennes. Les écrivains musulmans l'identifient à tort avec le ذو arabe, qui signifie « maître, patron; » Osiander a suivi leur exemple en expliquant les épithètes telles que דרידן, דהרן par « maître de Raïdan, maître de Hirrân; » la vérité est que cette particule répond exactement au ዘ éthiopien, qui n'a jamais d'autre sens que celui du relatif « de, » sens qu'a également le ד araméen. (Voyez ma notice sur l'inscription du temple d'Aṭṭar à Mein.)

طحن « farine, » forme gueez ጥሕን, *ṭĕḥĕn;* en arabe ce mot s'écrit طحين, *thaḥîn*, avec *i*.

بحرى traduit لؤلؤ « perles; » ce mot, introuvable dans les dictionnaires arabes, est d'un usage très-fréquent en éthiopien pour indiquer la perle; il s'écrit ባሕርይ.

Les mots qui doivent répondre aux expressions arabes فلم تجد ne sont pas clairs; le ل qui suit est assurément superflu. Dans la forme فاتعقدك, à part le ف copulatif qui existe aussi en sabéen, se voit le verbe عقد à la cinquième voix, ayant la signification

de « fermer. » Dans les autres langues sémitiques, ce verbe signifie « attacher, lier. » Le suffixe ك désigne la première personne, comme en éthiopien.

مغيرى doit répondre à l'arabe بابها « sa porte; » le suffixe ne montre pas de trace d'un ه, ce qui rappelle la forme gueez *â* pour la troisième personne féminine; le ى indique, à ce qu'il paraît, le son d'un *â* long. Le mot pour « porte » est مغير et ne se trouve dans aucune langue sémitique avec cette signification, à moins qu'il ne signifie « maison, » et alors il pourrait provenir, ainsi que l'hébreu מָגוֹר « domicile, » de la racine גור.

Le mot فى semble devoir être remplacé par فت ou mieux فتت, puisque le verbe « mourir » se rend toujours par مات, מת. L'autre verbe, سمع, est pris ici dans le sens de « faire un vœu, » proprement « faire entendre; » en éthiopien סמע signifie « témoigner. » Les mots qui suivent après لى sont inintelligibles; le texte est certainement corrompu.

حبقى paraît être parallèle à موقى et avoir une signification analogue; le suffixe est de nouveau celui de la troisième personne du féminin.

Dans ليكون on voit le lâm précatif, très-usité en éthiopien et en sabéen.

Un mot, حمع, pour dire « comme, » n'a rien de sémitique; je suppose une altération de كم, l'éthiopien ከመ, qui a cette signification.

Je crois que cette analyse suffit pour prouver que la langue appelée par El-Hamdâni himyarite est un dialecte gueez, quelque peu corrompu, qui paraît

avoir été la langue populaire dans une partie du Yémen durant l'occupation des Éthiopiens; mais il n'est en aucune manière le même que l'idiome des textes épigraphiques. Le seul trait vrai que les auteurs musulmans aient rapporté de la langue sabéenne, c'est la mimmation. Cela ne nous surprend pas, les noms propres, auxquels la mimmation s'attache le plus souvent, étant les éléments les plus tenaces d'une langue et se conservant longtemps encore après la disparition de l'idiome vivant. Pour confirmer ce point de vue, nous rappelons que, parmi les noms propres eux-mêmes, ce sont principalement les noms de villes où les auteurs musulmans remarquent la mimmation, tandis que les noms d'hommes sont cités par eux sans mimmation, comme مرثد, عبشمس (pour عبدشمس), كلال, noms écrits, dans les textes épigraphiques, מרתדם, עברשמסם, כללם; c'est qu'à l'époque de ces écrivains les anciens noms propres d'hommes étaient déjà remplacés par des noms musulmans; seuls, les noms géographiques existaient encore avec leurs formes primitives.

L'ensemble de cette recherche nous autorise à penser que la langue sabéenne n'existait déjà plus comme langue vivante au commencement de l'hégire. Les fréquentes émigrations qui partent du Yémen vers le nord aux premiers siècles de l'ère chrétienne, causées probablement par les incursions incessantes des Éthiopiens, ont, à ce qu'il paraît, donné la première impulsion à la corruption de la langue sabéenne, tout en la conservant comme langue

littéraire. Les soixante et dix ans de l'occupation abyssinienne ont suffi à créer une espèce de dialecte où l'éthiopien entrait pour beaucoup, car une langue dégénère plus facilement au contact d'une langue parente que par le voisinage d'une langue différente. L'arabe a eu peu à déblayer de l'idiome ancien; il s'est seulement substitué à un jargon qui n'avait de l'idiome ancien que le nom, et ce n'est pas sans une certaine raison que les Arabes ont appliqué à la langue des inscriptions, qu'ils supposaient identique avec ce jargon, l'épithète dédaigneuse de *mousnad*, مسند, c'est-à-dire «abâtardi.»

Avant de terminer ce chapitre, disons encore quelques mots des dialectes de la langue sabéenne, d'après ce que les textes épigraphiques nouvellement découverts nous permettent de reconnaître.

L'examen attentif de ces textes fait distinctement constater dans l'idiome sabéen l'existence de trois dialectes, dont je tiendrai compte en traitant les questions de phonétique et de grammaire :

1° Le sabéen commun, langue dans laquelle sont rédigées la presque totalité des inscriptions connues avant mon voyage et la plus grande partie de celles que j'ai découvertes;

2° Dialecte minéen, dans lequel sont rédigées les trois cent cinq inscriptions que j'ai copiées sur les ruines des villes appartenant au peuple nommé *Minaei* par les géographes grecs et romains;

3° Dialecte de l'intérieur du Ḥadramaout. Il se rapproche beaucoup du dialecte minéen; un examen

minutieux fait pourtant découvrir certaines différences. Jusqu'à ce moment on ne connaît que trois inscriptions rédigées dans ce dialecte, l'inscription de Naqab el-Ḥadjar, publiée d'abord par Wrede et recopiée dernièrement par MM. Munzinger et Miles, et les deux textes qui figurent sous les n[os] 28 et 29 chez Osiander (Br. Mus. pl. XV, n° 31, et pl. V, n° 6).

III. — PALÉOGRAPHIE. — CARACTÈRE MONUMENTAL. — CARACTÈRE CURSIF. — CLASSEMENT DES INSCRIPTIONS D'APRÈS LEUR CONTENU.

L'alphabet sabéen possède des signes particuliers pour représenter non-seulement tous les sons de la langue arabe, mais encore un son particulier; il tient, parmi les systèmes graphiques des peuples sémitiques, une place analogue à celle que le dévanagari occupe parmi les écritures ariennes, et, comme l'alphabet indien, il est destiné à rendre aussi exactement que possible les articulations de la langue vivante, sans prendre garde à l'étymologie; tel est au contraire le seul objet des écritures sémitiques, qui ne cherchent pas à atteindre une représentation exacte des sons vocaliques; cette lacune a été comblée par l'alphabet gueez ou éthiopien.

On doit à Osiander la détermination exacte de la valeur des caractères 𐩶 et 𐩳, comme représentant respectivement les lettres غ et ض de l'alphabet arabe. Le caractère 𐩼 ou 𐩼 a été pris par ce savant pour un homophone de 𐩮, 𐩳 = צ; mais un examen attentif m'a montré qu'il représente le ظ arabe, auquel

on n'a pas trouvé jusqu'à présent de correspondant. En effet, les mots ꟾ1ʃሕ (Os. vi, 1), ዖ8Ψ (*l. c.* xx, 5), 8ዕዖꟾ (*l. c.* xxvi, 9), transcrits par Osiander אצלם, חצי, מיקץ, reçoivent une explication plus satisfaisante quand on les considère comme dérivés de radicaux ظلم, حظى et وقظ; le dernier exemple est tout à fait décisif, comme je le montrerai dans la traduction de ce texte. Ce signe se rencontre aussi dans les mots)8Ψ (H. 63, 3), ʃዕΨ (H. 192, 2), ЧϽΨ8 (H. 365, 2), qui paraissent répondre à حظر, حفظ et ظهر. Ainsi on doit transcrire les mots ꟾ88Ψ (Os. x, 1) et 8ሕ8ዕ (*l. c.* xxix, 3) חיטם et קטאה, quoiqu'ils n'aient pas d'analogues en arabe. Au lieu de ʃ, 8, les inscriptions du Wadi Saba montrent régulièrement ʃ, 8, dont l'homophonie est attestée par le mot טחרן, que je viens de citer et qui se trouve aussi écrit ЧϽΨʃ (H. 49, 12). Un autre signe pour ט est assurément ʃ, qui termine le mot ʃ○ϽΠ dans les inscriptions les plus soignées des stèles de Medinet Haram, et qui permute avec ʃ.

Un caractère particulier à l'alphabet sabéen est X ou Ж; après une comparaison minutieuse de tous les mots où figure ce signe, je suis arrivé à conclure qu'il désigne une articulation qui tient le milieu entre les lettres ث et ت de l'alphabet arabe. Ainsi les mots ሕX○1○ (Os. xviii, 8), IЧΨXIXЧΨX (*l. c.* vii, 7), ꟾXሕዖ (*l. c.* viii, 1; H. 22), 1Xሕዖ (*l. c.* xxxv, 5), proviennent de racines وثا, ثخى, اثم, اثل; pour plus de certitude, nous citerons le nom propre ꟾϽዕXΨ

(Os. I, 11), qu'on trouve aussi écrit Ⅱ)◊8Ψ (H. 51, 21); nous le transcrivons ḫ.

La formation des caractères qui représentent les articulations transitoires, qui font défaut aux alphabets sémitiques du nord, montre d'une manière évidente l'absence totale du sentiment étymologique : tandis qu'en arabe les lettres غ, ض et ظ se distinguent seulement par des points des lettres primitives ع, ص et ط, les caractères sabéens ꟼ, 日, ᛟ, Ⅱ, X n'ont aucune ressemblance avec les lettres qui rendent les sons simples o, ሐ, Ⅱ, 8; au contraire, ꟼ représente visiblement la modification de ℸ; 日 est transformé de H, ᛟ de ሐ et X, X de)(, X. Une pareille méthode de transformation, très-exacte pour l'indication du son, est tout à fait fautive au point de vue étymologique, et rend très-difficile la tâche de reconnaître la forme primitive des racines. Malgré la certitude de ce fait paléographique, on ne saurait en induire que le sentiment grammatical ait fait défaut aux Sabéens, quand on sait que les Hindous, dont l'alphabet s'est aussi plus conformé à la représentation phonétique qu'aux exigences de l'étymologie, ont néanmoins porté la grammaire à un très-haut degré de perfection.

Les Sabéens rivalisent avec les Égyptiens et les Assyriens dans le soin extrême qu'ils ont appliqué à leurs textes graphiques; aussi les inscriptions du Yémen ont-elles leur place parmi les plus belles de l'antiquité. Elles sont tracées sur pierre ou sur métal, et présentent un caractère monumental qui

paraît avoir été immuablement fixé depuis une haute antiquité, car autrement il n'aurait pas pu se maintenir avec une telle uniformité des bords de l'Euphrate jusqu'à Aden. Les quelques nuances que l'on remarque dans certaines lettres ne sont pas limitées à tel ou tel pays, mais proviennent seulement du graveur. Cependant, malgré la netteté générale des caractères, il est impossible aux copistes de ne pas confondre quelquefois les lettres qui se ressemblent, principalement lorsqu'ils ont affaire à un texte oblitéré ou vu de loin. Voici les principaux cas qui donnent lieu à des confusions : 1° 𐩱, 𐩯, 𐩫, 𐩮 (א, ס, כ, צ); 2° Π, □, A, H, H, 8, 𐩹, Ⅱ (ב, ד̄, צ̈, ט, ח̇); 3° 𐩬 et 𐩡 (נ, ל); 4° 𐩠, 𐩺, 𐩤, 𐩢 (ה, י, ק, ח); 5° ● et ○ (ו et ע); 6° 𐩸 et 𐩰 (ז et פ); 7° 𐩺 et 𐩭 (י et ח̇); 8° 𐩮 et 𐩼 (צ et ט̈); 9° 𐩤 et 𐩰 (ק et פ); la comparaison soigneuse des textes peut seule établir la vraie leçon.

Il y a lieu de croire qu'à côté de l'écriture monumentale il se fût développé une écriture plus maniable d'un caractère cursif; les inscriptions du Beled Arḥab, du Beled Nehm et de Silyâm, et principalement les graffiti du Djebel Scheyḥân, qui contiennent tant de signes bizarres, en font foi. Il est même possible qu'une partie de ces signes doivent leurs formes insolites à des combinaisons de deux ou trois lettres. Les caractères sabéens ne répugnaient pas aux ligatures, comme le prouve l'existence de nombreux monogrammes, dans lesquels un trait commun sert à lier ensemble deux, trois et même quatre lettres. Ainsi que beaucoup d'autres peuples,

les Sabéens faisaient aussi usage de lettres ornées; nous en avons deux échantillons (H. 164 et 686).

Dans la désignation des voyelles, l'orthographe sabéenne observe une extrême sobriété. La voyelle *a* n'est jamais représentée graphiquement; *î* et *oû* sont rendus par י et ו à la fin des mots seulement; les exceptions sont très-rares. Il y a, au contraire, une grande tendance à élider dans le corps des mots les lettres précitées, même quand elles sont radicales ou quand elles représentent un élément de flexion grammaticale. On rencontre ainsi : חבם (H. 624, 2), אמן (H. 155, 1), בנהו (Os. IV, 1), תרם (H. 589), au lieu de l'orthographe usuelle חובם, אומן, בניהו, תירם. Quelquefois la *scriptio defectiva* est généralement adoptée, sans qu'on puisse cependant révoquer en doute l'existence d'une diphthongue; ainsi, par exemple, le nom du *Haḍramaout* est presque toujours écrit חצׂרמת; de même אצף (Os. XVIII, 5) pour אצוף.

Les mots sont généralement séparés par un trait vertical; dans les inscriptions en caractères cursifs, ce signe est souvent omis, ce qui aggrave la difficulté de l'interprétation. Souvent le signe de séparation, étant un peu trop rapproché des caractères avoisinants, donne lieu à des méprises qu'un interprète consciencieux doit éviter, par exemple : 𐩲| et 𐩤 (ע| et ק), |𐩴 et 𐩨 (ג| et ב), |𐩬 et 𐩫 (נ| et כ), 𐩴| et 𐩮 (ג| et צ). La fin de l'inscription est quelquefois indiquée par certaines figures d'ornementation; il y a aussi deux ou trois signes pour indiquer le commencement, notamment

dans les longs textes gravés sur les grands édifices; les inscriptions de peu d'étendue, qui sont destinées à attirer l'attention du public, sont renfermées entre les lettres 𐩺 (𐩺) et 𐩠, ayant une dimension plus grande que les autres caractères, ou bien on les entoure d'un cartouche ou bordure; ce dernier usage est particulier au Nedjrân.

Quant à la matière, au contenu des textes épigraphiques, ils sont d'une grande variété et embrassent la plus grande partie de la vie religieuse, civile et politique de plusieurs peuplades sabéennes; lorsque l'on sera arrivé à surmonter les difficultés philologiques, l'histoire de ces peuplades sera plus à notre portée que l'histoire des Arabes antéislamiques. Nous essayerons d'indiquer ici les principales divisions des inscriptions sabéennes. Il va sans dire que ce classement est tout provisoire, car un bon nombre de textes permet à peine de deviner la matière qui y est traitée.

I. *Inscriptions votives :* elles sont ordinairement gravées sur des tablettes de bronze ou sur des stèles, placées soit à l'intérieur soit aux alentours immédiats des temples. Il y est fait mention d'une foule de divinités tantôt nationales et tantôt locales, ce qui donne la certitude que le panthéon sabéen a été d'une extrême richesse et d'une variété prodigieuse.

II. *Proscynèmes :* ces inscriptions appartiennent aux étrangers qui, ayant accompli leur acte de dévotion dans le sanctuaire, y ont inscrit leurs noms et leur ori-

gine. Les proscynèmes sont gravés sur des stèles appropriées à cet usage; les formules en sont peu variées. Le principal intérêt de ces sortes d'inscriptions réside dans le grand nombre de territoires, de villes et tribus qu'elles nous font connaître, ce qui nous permet de rétablir l'ancienne géographie et ethnographie de l'Arabie méridionale.

III. *Inscriptions architecturales :* elles sont tracées sur les murs des temples ou d'autres édifices publics, à l'effet de commémorer le nom du constructeur ou des individus qui ont contribué à la construction. Dans ce dernier cas, on a soin d'indiquer la dimension exacte de la portion construite par chacun, et s'il y a dans le nombre un étranger, on désigne son pays et sa tribu. Les inscriptions appartenant à cette catégorie forment la majorité dans mon recueil.

IV. *Inscriptions historiques :* destinées à annoncer une victoire remportée sur un peuple ennemi, ou à rappeler un événement où l'auteur a joué un rôle. Sous ce chef se rangent quelques textes de Mareb et de Ṣirwâḥ, l'inscription de Ḥiṣn Ghourâb, et notamment l'inscription du monolithe de Ṣirwâḥ, dont la copie m'a été enlevée par les Arabes.

V. *Ordres de police :* ces inscriptions sont gravées sur des piliers placés devant l'entrée des temples ou d'autres propriétés publiques, afin d'avertir le peuple de n'y commettre aucun dégât sous peine d'amende. Ces textes sont d'un grand intérêt, parce qu'ils prou-

vent une haute perfection d'organisation civile et l'existence d'un code pénal chez les Sabéens. Je donnerai, à la fin de mon mémoire, la traduction d'un de ces curieux documents.

VI. *Inscriptions funéraires :* elles sont assez rares; cela provient de la manière toute particulière dont les Sabéens disposaient les sépulcres. Avant d'arriver au *Wâdi Saba*, j'avais remarqué d'innombrables maisons carrées, construites en plaques de schiste et étalées en ligne droite le long des routes ou sur le dos des montagnes. Ces maisons formaient, pour la plupart, un tas de décombres; celles qui étaient intactes n'avaient ni porte ni fenêtre, de sorte qu'il était impossible d'y entrer. J'ai en vain demandé aux Arabes la destination de ces maisons, qu'ils appellent ʿAdiât (عاديان), *adites.* En explorant les grandes ruines du Djaouf, j'ai été arrêté par un problème plus embarrassant encore : dans tout cet espace si vaste et si peuplé autrefois, je n'ai pas trouvé trace d'un cimetière; cette lacune m'avait fait penser que peut-être les Sabéens avaient l'habitude de brûler les cadavres, mais j'ai trouvé le mot de l'énigme le lendemain de mon départ de Nedjrân. Là, comme partout ailleurs, je n'ai pu découvrir aucun vestige de cimetière; mais, dans la vallée qui court parallèlement à Nedjrân du côté sud, j'ai rencontré de nouveau un grand nombre de maisons construites en plaques de schiste, et, près d'une d'entre elles, j'ai remarqué des ossements humains qui surgis-

saient du sol. Il est devenu évident pour moi que les Sabéens n'enterraient pas leurs morts dans la proximité des villes ni dans d'autres endroits peuplés, mais qu'ils transportaient les cadavres dans les vallées isolées ou sur les hauteurs des montagnes, et qu'ils avaient l'habitude d'élever sur l'emplacement des tombeaux des huttes en schiste, pour les garantir contre toute attaque de la part des hommes et des bêtes sauvages. L'éloignement des tombeaux explique le petit nombre des inscriptions funéraires relativement aux autres inscriptions.

IV. — PHONÉTIQUE DE LA LANGUE SABÉENNE.

Comme toutes les écritures sémitiques, l'alphabet sabéen représente seulement les consonnes; il est dès lors impossible de se faire une idée exacte de la prononciation vocalique des mots sabéens, pour laquelle on n'a d'autre guide que l'analogie des langues sœurs. Notre étude est naturellement restreinte à la recherche des lois phonétiques qui affectent les consonnes. Nous les grouperons d'après les organes de la voix, et nous les examinerons successivement.

Gutturales. Nous avons déjà dit plus haut que le א ne devient presque jamais *mater lectionis* dans les mots sabéens. Il faut encore ajouter qu'autant que les textes connus jusqu'ici permettent de le voir, le א ne s'élide jamais devant un autre א, comme cela arrive en arabe et en hébreu. Ainsi écrit-on אאשר (H. 535, 1), אארנכם (H. 465, 3), de אשר, ארן; en

arabe on aurait écrit أشر, أذن avec *madda*. En cela l'orthographe sabéenne concorde avec l'éthiopien, où l'on dit également አእመረ, አእዘነ; mais où le sabéen s'éloigne de l'arabe et de l'éthiopien à la fois, c'est dans le rejet total du *wasla;* aussi trouve-t-on la dixième voix verbale immuablement écrite סתמלא סתופי, et non pas אסת comme en arabe آستقبل et en éthiopien አስተገዘነ. Il est vraiment étonnant qu'un observateur aussi sagace qu'Osiander ait pu méconnaître cette loi fondamentale de la phonétique sabéenne (*Z. D. M. G.* t. XX, p. 212). Il va sans dire que le ס de la voix précitée est mû par une voyelle brève, probablement *a*. Le non-emploi du *wasla* à la dixième forme est aussi un trait caractéristique de l'assyrien (Oppert, *Gramm. assyr.* 1868, p. 71).

Le ה reste généralement après les lettres préformatives de l'imparfait; ainsi: יהפין, יהפרע. Il y a cependant quelques exceptions: יופין (H. 152, 14), יפרע (Os. VIII, 11). Dans le dialecte minéen le ה est quelquefois considéré comme une voyelle, on écrit ainsi très-souvent בהן (בהנסם H. 188, 5), ארבעהי (H. 199, 1)[1], ערבהת (H. 111, 5), pour בן, ארבעי, ערבת.

[1] Cette règle si simple a été étrangement méconnue par M. Praetorius (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 427), qui voit dans בהן un pluriel interne « welcher wahrscheinlich als بهان aufzufassen ist » (!). Je n'aurais pas relevé cette méprise si ce savant n'avait pas accompagné la forme ארבעהי d'un superbe « sic » (*l. c.* p. 748); avec un peu de patience, il eût pu se convaincre que le ה entre aussi dans le nom de nombre תהמנהי = תמני.

Cela a lieu de même dans le nom divin מרצׂוהי (H. 222, 1; 229, 2), dérivé certainement du radical רצׂו (رضو = רצה). Les autres gutturales, ח, חׂ, ע et עׂ, n'offrent aucune particularité.

Les lettres ו et י, comme le premier radical des verbes, sont souvent élidées après les lettres serviles : יתׂאן, יקה pour יותׂאן, יוקה; lorsque le ו forme le troisième radical, il reste généralement immuable : רצׂו, אתו, שבו(ת); on trouve pourtant aussi רצׂי, רצׂים (Os. XII, 9; 1, 9).

Relativement à la lettre י nous avons remarqué un phénomène qui mérite d'être signalé : quand un radical ל״י forme le premier élément d'un nom propre composé, le י se change constamment en

80, et dans d'autres catégories de mots. M. Praetorius prend, du reste, un air par trop doctoral, quand il juge les travaux des autres. Il se plaît à me rendre responsable des quelques fautes qui se sont glissées dans mon recueil de textes sabéens (*Journ. asiat.* 1872), fautes qui sont dues en partie à l'impression et sont rectifiées dans la traduction provisoire de ces mêmes textes, et qui, en partie, proviennent du mauvais état des monuments, dont la correction n'incombe pas au copiste. A propos des six cent quatre-vingt-six inscriptions sabéennes que j'ai livrées à la publicité, M. Praetorius sait seulement dire qu'elles sont «leider höchst flüchtig und fehlerhaft copirt» (*l. c.* p. 417, note). Mon critique va même plus loin : il me signale huit fautes dans le nº 686 seul. Or, la vérité est que, sauf un 𐩺 superflu dans le mot 𐩱𐩢𐩪𐩬, transcrit *Aḥsan* dans mes traductions, le texte est irréprochable (la seconde lettre du troisième mot de la première ligne est douteuse), tandis que M. Praetorius, qui, outre ma transcription, avait encore un bon estampage à sa disposition, ne fait pas moins de quatre fautes : il lit בחג pour בחל, יתג pour יתל et תעׂצׂר pour תגבר; aussi quels tours de force pour expliquer ces mots imaginaires!

ה; tels sont les noms סמהכרב (H. 650, 3), רמהנה̇עם (H. 588), qui proviennent assurément de racines סמי (سمى) et דמי (دمى); ce changement n'a pas lieu dans לחיעה̇ת (Os. XVIII, 1), afin d'éviter l'accumulation de trois lettres gutturales.

Le ה servile devient ordinairement ס dans les dialectes minéen et ḥaḍramotite; ainsi le suffixe de la troisième personne ־הו, ה apparaît dans ces dialectes sous la forme de ־סו, ס, par exemple בנסו ou בנס, אנפססם au lieu de בנהו (בנה), אנפסהם (אנפסהמו, אנפססם). De même la quatrième forme du verbe, qui est הפעל dans le sabéen ordinaire, devient ספעל dans les dialectes précités, par exemple : sabéen הקני, החה̇ת, dialectes minéen et ḥaḍramotite סקני, סחה̇ת. Cela constitue un autre rapprochement avec l'assyrien et, en général, avec les langues de l'Afrique orientale. Cette forme répond au שפעל araméen et au אספעל éthiopien.

La permutation du ה servile en ס est beaucoup plus strictement observée dans le dialecte du Ḥaḍramaout que dans celui des Minéens, où l'on trouve quelquefois la forme usuelle. Le premier dialecte montre encore une autre particularité : quand le ס doit s'ajouter à un mot qui se termine en ת, il tombe entièrement et le ת se change en ה̇; ainsi : עלפה̇, אחה̇, נגאה̇, בנה̇ (N. Ḥ. 1), pour עלפתס, אחתס, נגתס[1].

[1] J'incline à présent à croire que ce ה̇ représente seulement une prononciation aspirée du ת féminin, comme cela a lieu en Barbarie et dans certains cantons du Yémen. (Note de 1873.)

Une confusion entre ה et ח est rare, je n'en connais que trois exemples : הופיחו (Fr. LV, 4), אחה (N. Ḥ. 1) et אחבשן (Ḥ. G. 1, 8), pour הופיהו, אחת, אחבשן ; encore provient-elle peut-être d'une erreur de copie.

Une confusion bien plus importante à noter est celle qui rend le son עׄ (gh) par un simple ג (g). On trouve ainsi écrit גיב (Os. XVII, 8-9) au lieu de עׄיב (*id.* XVIII, 10). De même la racine גמת (H. 169, 2) doit s'assimiler à l'arabe غمت, et la racine cachée dans la forme ינתרן (Hal. 639, 3) ne diffère pas de celle qui figure dans יעׄתורו (Os. IV, 10-11). Cette confusion prouve que les Sabéens prononçaient le ג toujours dur et non pas *dj* comme les Arabes modernes.

A la répétition de deux consonnes semblables le sabéen préfère la forme pleine non contractée. Cette particularité me paraît limitée aux liquides ל, מ, נ, ר, par exemple : יהרללן (Os. X, 7), יתעממן (D. M. XXIX, 1), ענגן (Os. XV, 2), סררע (H. 191, 1), au lieu de יהרלן, יתעמן, ענן, סרע. Le nom propre ודדאל doit certainement se prononcer *waddâdêl*, de וַדָּד (وَدّاد) «ami,» comme le prouve la forme du participe מודד(ת) (H. 187, 2).

Les racines de la langue sabéenne sont, à peu d'exceptions près, trilitères, et présentent toutes les formes qui se trouvent dans les autres langues sémitiques :

1° Racines parfaites : כבר, שבע, סטר, הרג, רכח ;

2° פ״ו, פ״י : וקה, וכל, וסט, ולד, ורד, ופר; יהר, יבם, ינר, ידע;

3° ע״ו, ע״י et ע״ע : תוב, זוד, כון; שים, עיב, קיח; סלל, זנן, חבב;

4° ל״ו, ל״י et ל״א : רצו, שבו, אתו; בני, עסי, צרי; קמא, הנא, מרא, ברא, גנא;

5° Racines mixtes : ופי, ילל, ומי, וצא, ודד.

Je n'ai rencontré de racines quadrilitères que dans quelques noms propres, חתפרם ou חתפרם, חרבר, et dans le nom de la divinité עתתר. Ce nom s'abrége en עתת pour composer des noms d'homme : הופעתת, הוקעתת, contractés de הופע־עתתר, הוקע־עתתר. Le nom תרלת est contracté de תר־אלהת (הריד). Le mot באחצר « bélier » (H. 187, 6 etc.) semble être composé de בוא־חצר « celui qui entre dans la maison; » cette épithète paraît se rapporter au peu de gêne de cet animal[1].

Considérons maintenant les formes que revêtent les consonnes de la langue sabéenne, comparées à la phonétique des idiomes sémitiques du nord. La dégradation des sifflantes peut être représentée par l'échelle suivante :

a. ז — ד* — ד

b. שׁ — שׂ — ס* — תׂ* — ת** — ת

c. צ — צׂ* — טׂ* — ט — ע

[1] On pourrait toutefois considérer le terme באחצר comme désignant le bœuf engraissé à l'écurie, comparable au שׁוֹר אֲבוּס ou בָּקָר בְּרִאִים, en opposition avec le בָּקָר רְעִי (I Rois, v, 3).

Ces transitions ne se font pas dans les langues sémitiques avec régularité et d'une manière conséquente; ces transformations sont possibles sans être nécessaires. Les formes accompagnées d'un astérisque sont communes à l'arabe et au sabéen; ce dernier idiome peut dégrader le ש primitif d'un degré de plus, en le transformant en ה̇. L'araméen descend jusqu'au dernier degré de dégradation.

Pour les autres consonnes le sabéen suit généralement la phonétique de la langue arabe; cependant quelquefois il s'en écarte et suit une voie différente qui lui est propre. Parmi ces cas, il faut signaler le fait indubitable que les mots arabes مِن «de,» et مَن «qui,» en sabéen, sont rendus l'un et l'autre par בן, de sorte qu'il est souvent difficile de les distinguer du substantif בן «fils.» Les preuves de cette présomption seront fournies dans le chapitre des pronoms et des particules.

V. — VERBE. — VOIX. — TEMPS. — MODES. — CONJUGAISON. — PARTICIPE.

Les voix que l'on peut constater jusqu'à présent dans les textes épigraphiques sont les sept suivantes :

1. Forme primitive, קל. Qal : דמר, ידע, מלא, ומי, עוֹן, שים, קף.

2. Forme énergique, פעל. Pa'el : פרדע, ודד.

3. Forme réfléchie, תפעל. Tafa'el (tafâ'el) : תנחי, תקרם.

4. Forme réfléchie interne, פתעל. Pat'al : כתרב, סתמר, קתרם, סתאל.

5 *a*. Forme causative, הפעל, Hafel : החדת, האחר, הקני, הופי, הרלל, הצרע.

5 *b*. ספעל, Saf'el : סחדת, סקני, סו(ו)תב, סו(ו)צא, סנבר (dial. minéen et ḥaḍramotite).

6. Forme causative réfléchie, סתפעל, Sataf'al : סתמלא, סתערר, סתרצו.

7. Forme causative et réciproque, הנפעל, Hinfa'al : הנחפש.

Le qal est la voix principale dont dérivent les autres voix, soit par des modifications intérieures du radical, soit à l'aide de certaines lettres ajoutées extérieurement. Comme l'écriture sabéenne ne montre que le squelette des mots, nous ne pouvons pas constater les diverses nuances vocaliques de la racine. Nous ignorons, par conséquent, si le deuxième radical était prononcé avec une des voyelles *a*, *i*, *ou*, comme dans la plupart des langues sémitiques, ou bien s'il était affecté d'un *scheva*, comme en éthiopien.

Parmi les voix dérivées par modification intérieure de la racine, il nous a été possible de vérifier l'existence du pael, grâce à l'usage de prononcer séparément les liquides redoublées : פררע, עננן, סררע (H. 188, 2); le nom propre שההרם (H. 193, 1) conduit aussi à שָׁהַר (شهّر); à la voix pael appartiennent aussi סאל (סאלהו, Os. VIII, 3) et סער (סערהו, Os. VI, 4; VII, 4-5, etc.). Naturellement le pâ'el (troisième

forme arabe), se distinguant seulement par la voyelle, n'est pas visible dans les textes; mais comme cette voix existe aussi en éthiopien, elle ne devait pas manquer en sabéen.

Une voix bien plus intéressante est la voix pat'al, qui répond à l'ifta'al arabe et qui manque à l'éthiopien, ainsi qu'aux autres langues du nord à l'exception de l'assyrien. On en trouve de nombreux exemples : סתטר (H.G.), כתרב (H. 187, 3), קתדם (N. Ḥ.[1] 1), סתאל (Os. XII, 5), נתדר (H. 484, 4), עתכר (H. 478, 16), de סטר, כרב, קדם, סאל, נדר, עכר.

Les voix formées par une augmentation extérieure sont les mêmes qu'en arabe et qu'en éthiopien, seulement la physionomie des préformatifs est plus originale que dans ces langues. Pour le tafa'al (cinquième forme arabe) nous avons quelques exemples: תנבא (Fr. n° LV XIV, 3; Os. V), תמלא (Fr. n° LV), תנחי (תנחיו, H. 147, 1), תכנס et תבקבס, d'où sont dérivés les noms divins מתכנסין (H. 144, 6; 145, 3, 146, 3, etc.) et מתבקבס (H. 189, 1; 222, 1).

L'addition d'un ה préfixe sert à former le causatif; cette voix, identique avec le הפעיל hébreu, correspond au אפעל des autres langues sémitiques. Une preuve évidente que le ה est primitif, c'est qu'au lieu de הפעל les dialectes minéen et ḥadramotite emploient régulièrement la forme ספעל; or, comme la permutation du ה servile en ס se répète dans le

[1] N. Ḥ = inscription de Naqab-el-Ḥadjar dont j'ai parlé plus haut, p. 454.

pronom, il devient clair que le ספעל de ces dialectes implique l'existence d'un הפעל; le א est donc une dégradation du ה, et non pas le ה un renforcement de א. Nous insistons sur ce point, d'ailleurs généralement adopté, parce qu'il nous servira tout à l'heure de base pour reconnaître la nature des préfixes verbaux sémitiques en général. Le הפעל apparaît très-fréquemment dans les inscriptions, en voici quelques exemples : החרת (החרתי, Fr. n° LIV) הקני; הופי (הופיו, Os. VII, 3), האחר (האחרו, Os. X, 5), הצרע (הצרעת, H. 68_1, 5-6, 68_2, 9); dial. méd. et ḥaḍr. סחרת (H. 257, 1), סקני (H. 353, 2; 63, 2), סבא (ריסבאם, H. 257, 3).

La voix satafal (ספתעל) répond à la dixième forme arabe, qui se retrouve en éthiopien et en assyrien; dans les deux premières langues elle affecte un א prosthétique, et le ס est dénué de voyelle. Les exemples de cette voix sont nombreux : סתמלא (סתמלאו, Os. XVI, 7), סתופי (Cruttenden Ṣanâ, 1), סתעדר (סתעדרתהו, H. 68_1, 4), סתקרא (H. 5_1, 2), סתרצו (H. 535, 2).

Enfin la dernière voix que l'on peut constater en sabéen est le hinfaal (הנפעל), la septième forme arabe; le ה primitif apparaît aussi en hébreu, surtout dans l'impératif; je ne puis produire qu'un seul exemple certain de cette voix : הנחפש (H. 237, 7); par cet exemple, emprunté à un texte minéen, on voit simultanément que tous les dialectes sabéens sont d'accord sur ce point. C'est de cette voix que pro-

vient probablement le nom divin נכרח (H. 189, 191, 2 etc.), dont la racine paraît être כרח.

On peut présumer que les formes emphatiques pael (فاعل), tafâel (تفاعل), qui sont usitées en arabe et en éthiopien, existaient également en sabéen; peut-être aussi les voix (א)סתפָּעֵל et (א)סתפַּעֵל, que l'éthiopien a développées avec une admirable conséquence; mais ces nuances délicates, portant seulement sur les voyelles, sont imperceptibles dans les textes épigraphiques. En ce qui concerne les consonnes préfixes, qui se sont maintenues en sabéen dans un état très-primitif, il est important de faire remarquer que le réfléchi est formé par ת seul, sans l'appui d'une gutturale, tandis que la forme réciproque est précédée d'un ה; cela fait penser que cette forme (cinquième forme arabe), au lieu d'être identique avec le hitpael hébreu, comme on le croit généralement, constitue un élément simple et antérieur d'où dérive la forme hébraïque, composée du ה causatif et du ת réfléchi. Une observation analogue s'impose également au sujet de la septième forme arabe, qu'on identifie communément avec le נפעל hébreu, sans regarder qu'elle a pour forme organique non pas le נ seul, mais הנ (הִקָּטֵל = הִנְקָטֵל, בְּהִקָּבֵץ contracté de בְּהִנְקָבֵץ, etc.), absolument comme en sabéen, c'est-à-dire un complexe formé du ה causatif et d'un נ réciproque; on peut donc se demander si le א de l'infaal arabe représente l'affaiblissement du ה organique, ou bien s'il est seulement paragogique (euphonique), et, dans ce cas, il représen-

terait la forme simple d'où dériveraient les formes sabéenne et hébraïque. La nature de la voyelle attachée aux lettres personnelles de l'imparfait de cette forme semble faire pencher la balance en faveur de la dernière alternative; on sait qu'à l'imparfait les lettres personnelles affectent en général le son *a* : يَقَّبَلُ, يَتَقَبَّلُ, يَقْتَبِلُ, etc., en face de l'*i* (*e*) hébraïque, à l'exception de la IIe (IIIe) et IVe forme, dans laquelle lesdites lettres sont prononcées avec *ou* : يُقَبِّلُ (يُقَابِلُ) يُقْبِلُ, tandis que l'hébreu a *scheva* : יְקַדֵּשׁ ; יְקַדֵּישׁ=יִתְקַדֵּישׁ ; il est donc évident que si la Ve forme était identique avec le הנפעל hébreu, la ponctuation de l'imparfait aurait été يُنْقَبِلُ avec *ou*, et non pas يَنْقَبِلُ avec *a*; on doit, par conséquent, se décider à regarder l'infaal arabe comme n'ayant qu'un seul préformatif, le נ, semblable en cela à la Ve forme qui, se combinant avec la particule du causatif, a produit le hitpael hébreu.

Mais si la formation simple a été démontrée pour les Ve et VIIe formes arabes, la composition de la Xe forme devient aussi explicable, grâce aux renseignements qui nous sont fournis par le sabéen. En faisant abstraction de l'aleph prosthétique, qui manque dans le sabéen, on voit facilement que le préformatif סת est composé du causatif ס, qui remplace le ה dans les dialectes, et du réfléchi ת, de sorte que cette forme répond matériellement au hitpael de la langue hébraïque.

La table suivante donne un aperçu de l'ensemble

des formes les plus usitées dans les langues sémitiques, l'arrangement des voix procède du simple au composé.

	Simple.	Emphatique.	Énergique.
Thème primitif ou *qal*.	פעל	פ̣על (ar. éth. sab.?)	פעל
—— réfléchi.	תפעל (aram.? ass.)	תפ̣על (ar. éth. sab.?)	תפעל (aram.)
—— réfléchi interne.	פתעל (ar. sab. ass.)		פתעל (ass.)
—— réciproque.	נפעל (ar. ass.)		נפעל (ass.?)
—— causatif.	הפעל (héb. sab. arab. aram. éth. ספעל (aram. ass. éth. dial. min. et had.)	ספ̣על (éth. dial. sab.?)	ספעל (éth. dial. sab. ?)
—— caus. et réfléchi.	התפעל סתפעל (aram. ass. éth. dial. min. et had.)	סתפ̣על (éth. dial. sab.?)	התפעל (héb.) סתפעל (éth. dial. sab.)
—— caus. et récip.	הנפעל (héb. sab.)		
—— récip. et réfl. *a*.	נתפעל (héb. rabb. ass. aram.)		

Comme on vient de le voir, les langues sémitiques, tout en disposant largement des moyens de réduplication et de modification de voyelles, font usage de trois particules, ת, נ et ה (ס, ש), tantôt une à une, tantôt combinées, à l'effet de former des voix dérivées, pour indiquer une action qui frappe

par son effet extérieur. Ces particules sont visiblement des thèmes pronominaux qui servent aussi à la flexion des noms, et, véritable trait-d'union entre ces deux catégories de mots, montrent d'une manière concluante que verbe et nom étaient originairement confondus dans la conception linguistique des Sémites. Le moyen le plus puissant dont ces langues se soient servies pour différencier l'idée verbale de l'idée nominale, c'est l'accent tonique si bien conservé par l'hébreu; ainsi: verbe *ḥabál*, חבל « blesser, » nom חבל, *ḥabl*, *ḥébel* « blessure; » verbe גָּדַל, *gadál* « grandir, » nom גֹּדֶל, *godel* (*godl*) « grandeur; » verbe קמץ, *qamaṣ* « empoigner, » nom קמץ, *qômes* (*qoums*) « poignée. » Nous reviendrons à plusieurs reprises sur ce fait important.

Les peuples sémitiques, qui montrent un sens si délicat pour peindre les mouvements de l'âme qui produisent l'action, sont restés dans un état très-primitif pour ce qui concerne la manière d'indiquer la succession des actions. Plus fidèles à la nature, ils n'ont pas conçu le temps comme une chose déterminée et fixe, sinon comme un point insaisissable, reculant toujours, et dont on ne peut parler que dans un sens relatif. Ainsi les verbes sémitiques n'ont originairement aucune désignation particulière pour différencier le temps dans l'acception moderne du mot. Les noms de passé et de futur, que les grammairiens indigènes ont appliqués aux deux principales flexions verbales, sont inexacts au point de vue sémitique; ces formes n'indiquent ni un passé

absolu, ni un futur absolu, elles désignent seulement une succession relative flottant entre un passé éloigné et un futur éloigné; l'appellation parfait et imparfait, dénuée de toute conception du temps, est plus convenable. Le parfait marque l'action à l'état absolu, accompli, tandis que l'imparfait la désigne dans un état subordonné, inachevé. On peut même dire qu'entre le parfait et l'imparfait il y a une relation analogue à celle qui existe entre le nom et l'adjectif. Il en résulte que, dans la conjugaison, le parfait, étant considéré comme une espèce de nom verbal, précède les désinences du sujet; l'imparfait, marquant au contraire une action qui a encore besoin du sujet, est placé après lui, de sorte que les pronoms personnels sont placés en tête du complexe.

Les modifications de voyelles subies par les lettres radicales du verbe pour indiquer le mode subjonctif nous échappent naturellement, mais elles ne devaient pas différer de la méthode adoptée par la langue éthiopienne, avec laquelle la conjugaison sabéenne a plusieurs traits communs. Parmi les désinences des modes, la terminaison נ est assurément d'un grand intérêt. Déjà les premiers interprètes des textes sabéens ont remarqué que l'imparfait affecte souvent un נ à la fin du mot, à la manière de l'imparfait emphatique arabe. Cet *n* est regardé comme identique avec la particule hébraïque נָא «maintenant, voilà,» qui servirait à renforcer l'idée d'une action qui attend encore l'achèvement; mais cette explication s'accorde mal avec le fait que cet *n* reste

aussi devant les suffixes personnels dans les formes poétiques : יְשַׁבְּחוּנְךָ, יְשַׁחֲרֻנְנִי, יְכַבְּדָנְנִי, תְּעַשְּׁרֶנָּה, יְבָרְכֶנְנוּ; il se trouve, de plus, très-souvent employé dans les particules בַּעֲדֵנִי, תַּחְתֶּנָּה, et même quelquefois devant les suffixes possessifs attachés au parfait. Osiander a voulu tourner cette difficulté en supposant que l'*n* hébreu a une origine différente de l'*n* arabe et sabéen, tandis que, d'autre part, il a déclaré que l'*n* du parfait ne doit son existence qu'à une fausse analogie avec l'imparfait; mais un pareil système, en dehors de ce qu'il a d'arbitraire, multiplie les difficultés au lieu de les résoudre; il reçoit le plus formel démenti par le fait, désormais indéniable, que le sabéen ajoute l'*n* même au parfait. On peut appeler ces deux modes parfait consécutif et imparfait consécutif, car ils sont presque toujours subordonnés au verbe absolu et précédés du ו consécutif; exemples de l'imparfait consécutif singulier : הופיהו אלמקה ויהופין (Fr. nº LV, 4-5); le pluriel montre deux *n* : קניו ויקנינן (Os. XXV, 5, 6), סתמלאו ויסתמלאנן (*id.* XVI, 7); cette forme, prolongée, se retrouve aussi à la suite d'autres particules : יפקלן (Os. X, 10), יפתחן (*id.* X,), יקהן (*id.* IV, 15), יעברן (*id.* XVIII, 5), ישצין (*id.* XVII, 11). Pour le parfait on voit un seul *n* au pluriel : בראו והשקרן (H. 3, 2-3; 10, 1-2; 10, 2-3); au duel : בניי והותרן (H. 43, 2), חמרי והנקצן ואחרן (Os. XXXV, 1); pour le singulier je connais trois exemples, un au masculin : בניי ונמתן (H. 169, 2), et deux au féminin : תנחית ותנדרן (H. 68_1, 2; 68_2,

2); חמאת ותחלאן (H. 681, 6); d'où l'on voit que le ת féminin disparaît devant cette terminaison[1]. On peut en conclure que l'*n* constitue un élément tellement important pour le verbe qu'il est redoublé au pluriel de l'imparfait.

La préposition ל est fréquemment ajoutée à l'imparfait pour lui donner le sens subjonctif; elle s'ajoute tantôt à la forme simple, tantôt à la forme prolongée, par exemple : ולדין (H. 259, 1), ול | יהב (H. 259, 3), ול | ידבחו (Os. IV, 11-12), ול | יעתורו (Os. IV, 10-11), ול | יתאן (Os. XXVII, 9), ליטלען (H. 152, 4), ליהרדן | ול | ינרדן (H. 147, 6), ליסתופינן (Os. XXXV, 4), et même au parfait dans ces deux formes : ול | ותא (Os. VI, 6, 7; VII, 8), ול | חרין (*id.* XX, 6), פל | חרדן (H. 149, 11), לתובן (*id.* 149, 9); ces formes sont peut-être des infinitifs. J'ai aussi constaté un exemple de l'emploi de la préposition ב jointe à l'imparfait : ביקנם (H. 259, 7), forme très-usitée dans l'arabe vulgaire et dans les dialectes éthiopiens.

Le verbe sabéen distingue deux genres, le masculin et le féminin, et trois nombres, le singulier, le duel et le pluriel. L'existence du duel, d'abord supposée par Fresnel, puis niée par Osiander, ne souffre aucun doute; chaque fois qu'il s'agit de deux sujets le verbe prend la terminaison י au lieu de ו, qui est la marque du pluriel : (אלשרח ואחיהו יאהל)

[1] Il me paraît maintenant plus probable que dans les deux derniers exemples le second verbe est à l'imparfait, analogue à la formule נעמת | ותנעמן, qui est si fréquente dans les inscriptions d'Amrân. (Note de 1873.)

חמרי (Os. xxxv, 1), (כרבאל והלכאמר) החרתי (Fr. n° liv, 2), בניי (H. 169, 2); le duel féminin se forme par תי, comme l'atteste un exemple très-frappant : (אחתאמהו ושפנרם) שמתי (Os. xxxiv, 4). Les terminaisons י, תי sont les formes organiques du duel ـَا, تَا arabe, et semblent avoir été prononcées *-é*, *-té*. On sait que le duel des verbes a disparu dans les autres langues sémitiques, y compris l'éthiopien. Je n'ai pas trouvé d'exemple pour le duel de l'imparfait; mais il devait y exister, d'après l'analogie du parfait.

Nos textes épigraphiques, étant tous conçus à la troisième personne, nous laissent dans l'obscurité sur les suffixes personnels de la première et de la seconde personne du parfait. Il y a pourtant lieu de croire qu'ils étaient ךְ, ךָ, comme en éthiopien; d'abord la phrase himyarite analysée au chapitre II montre la forme مهلك en face de l'arabe امرت, puis la prononciation de la palatale est encore actuellement en usage dans certains endroits du Yémen. Le guide arabe que j'ai pris à Mouḍmar, dans le district de Ḥarrâz, disait invariablement : *djikou* « je suis venu, » *akalka* « tu as mangé, » *sami'koum* « vous avez entendu, » et de même dans tous les autres verbes que je lui ai donnés à conjuguer; cette prononciation m'avait tellement frappé que je n'ai pu m'empêcher de demander à mon Arabe s'il n'était pas originaire de l'Abyssinie, mais il m'a assuré que tout le monde parle ainsi chez lui. Le dialecte du Mahra emploie également les palatales au lieu des dentales communes à toutes les langues sémitiques du nord.

Pour la conjugaison des verbes פ״ו, il faut remarquer que le ו tombe au subjonctif; ainsi ירדנן (Fr. nº xi, 3), ליהב (H. 259, 3), דיקהן (Os. iv, 13), de ורד, והב, וקה. Les verbes ל״י n'élident jamais le *yod* : בניו (Ab. i, 5), תנחיו (H. 147, 1), תנחיה (H. 681, 2; 682, 2). Pour les verbes ע״ו il est intéressant de constater que le ו médial est maintenu : טוב. חור, כונת; il était probablement prononcé *ó* comme en éthiopien, ኮነ, ኮነት, et ne devenait pas *á* comme en arabe. La même ressemblance avec le système éthiopien se fait observer pour les racines ע״י, le *yod* reste dans שים (H. 76, 1; Os. iv, 5), קיף (H. 8, 1), quelquefois aussi קף (H. 44, 2, 3); mais devant les suffixes qui commencent par une consonne, le *yod* est élidé : שמתי (Os. xxxiv, 4). Le *e* y était vraisemblablement prononcé *é*, à l'instar du gueez ሤጠ, ሤሞ.

Le verbe, tant au parfait qu'à l'imparfait, peut se lier avec les suffixes personnels exprimant le régime. La règle est que le parfait fait suivre immédiatement le troisième radical par les suffixes סאלהו (Os. viii, 3), סערדתהו (H. 681, 4), ענו (prob. pour ענוה «exaudivit eam». H. 681, 7), וקההמו (Os. i, 5), וקההמי (Os. xxxiv, 6). Exemples pour l'imparfait simple : יסנכרם (dial. m. = יהנכרהו), יסצאם (= יהצאהו, H. 257, 2-3), ימורסם (= ימורהם, H. 465, 4), יספאיסם (= יהפאיהם, H. 465, 4); pour l'imparfait prolongé : יתברנהו (H. 680, 2), f. יהובנה (H. 681, 7-8).

PARADIGME.

	Parfait 1.				Parf. 2.	Imp. 1.	Imp. 2.
3e pers.	סטר	בני	כון	שים	נמתן	יקני	יקנין
3e p. f.	סטרת		כונת				
2e pers.	*סטרך[1]						
2e p. f.	*סטרכי						
	ou						
	*סטרך						
duel m.	ח̂מרי	בניי			אח̂רן		
duel f.	*סטרתי				שמתי		
	סטרו	בניו				יקניו	*יקנינן
	*סטרכמו						
	*סטרכן						
	סטרו						
II, 2.	סאל					יססיו	
II. causatif.				הקני			
				סחרת̂			
				הצ̂רעת			
				החרת̂י			
				החרת̂ו			
III. réfléchi int.				כתרב			
IV. réfléchi ex.				תנבא			
				תנח̂ית			
				תנח̂יו			
V. caus. et réfl.				סתופי			
				סתער̂רת			
				סתמל̂או			
VI. caus. et récip. 2.				הנחפש			

[1] Les formes accompagnées d'un astérisque sont dues à l'analogie seulement et n'ont pas encore été constatées dans des textes épigraphiques.

AVEC LES SUFFIXES RÉGIMES.

	וקההו
	ענו
	וקההמי
	וקההמו
IV.	תנבאהו
V.	סתעלרתהו
II.	הראשהמי
Précatif 1.	לותא
	לידבחו
Précatif 2.	ביקנם
Passif.	יומי

VI. — NOMS.

Les noms, auxquels appartiennent aussi les infinitifs des verbes, sont tantôt simples, tantôt formés par l'addition de certaines lettres, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur des radicaux; les noms de formation simple sont très-nombreux : בעל, דמר, אמה, ברי, אהל, עץ, נחל, רצף; avec terminaison féminine : ורחת, צרית; avec la terminaison נ : עמרן, נחסן, הרן, נעמן, והרן, נבאן.

Comme préfixes des substantifs on emploie les lettres מ, ה (dial. m.), ס et ת, par exemple : מונר, מקם, מרבח, מסבא, מרעית, הקנית (min. סקנית), תנחית, תעלם. Les deux dernières formes dérivent respectivement du הפעל et du תפעל. Pour les noms propres, les préfixes les plus fréquents sont א et י, par exemple : ארפט, אחרף, אשיב; comparez l'hébreu אשכל,

אשכל, et le phénicien אשמן; la formation avec י est encore plus usitée : ינעם ou יהנעם (Fr. n° LIV, 1; XL, 1), יפרע ou יהפרע (Os. VIII, 10), יאתם (Os. VIII, 1), ינהב (Os. XXXV, 1), יאתל (Os. XXXV, 5), יבסל (N. Ḥ. I, 1); formation identique avec les noms hébreux יצחק, יעקב, יפתח. En face du י qui exprime, à proprement parler, la troisième personne du masculin, se rencontre le préfixe ת, qui désigne le genre féminin תנף (H. 686, 5; Os. XXXI, 5), pour le masculin ינף; ainsi est formé le nom de la ville de תנעם, dans le Khaoulân, bâtie au pied du mont *Yin'âm*, ינעם; une formation semblable se trouve dans le nom sémitique de Palmyre, תַּדְמֹר. Le préfixe נ se trouve dans le nom divin נכרח(ם) (H. 189, 1, etc.), dérivé de la voix הנפעל comme l'hébreu נפתלי. Cette formation est très-usitée en assyrien[1].

Les lettres qui entrent dans le corps du radical sont principalement ת, נ, ו et י; le ת affecte les noms ou infinitifs qui dérivent de la voix פתעל, par exemple : כתרב (H. 474, 4); le נ se trouve dans חנבצ(ם) (H. 157, 11-12), qui s'écrit aussi חיבצם (*id.* 1); ו se voit dans פוקמן (Os. XVII, 1); *yod* apparaît dans הינמת (Os. IX, 1) et se prononçait probablement aussi dans הנהת = هينهة (H. 588); un phénomène fort intéressant est l'insertion des lettres ו et י après le second radical, par exemple : צרוח, *Ṣirvâḥ* (صِرْوَاح), חמיר(ם), *Ḥimyar* (حِمْيَر); peut-être peut-on ajouter מריב, *Maryaba* (Fr. n° LIV, LVI).

[1] Oppert, *Gramm. ass.* p. 100-101.

L'existence d'un diminutif en sabéen est attestée par la prononciation Χόλαιβος, כליב (=كُلَيب), transmise par l'auteur du Périple. Nos textes offrent la forme כריב, *Kouraib* (נשאכריב, H. 48, 13), diminutif de כרב; mais les noms קרינם (Os. XIII, 1) et אסירם (Os. XI, 1) ne peuvent pas le démontrer avec certitude, parce qu'il se peut qu'elles aient été prononcées *Qaryan*, *Asyad* d'après l'analogie de חמיר; ceci est cependant peu probable.

Pour l'adjectif, on y constate toutes les formations extérieures usitées en arabe : מסעדם (= مَسْعُود), מתבקבם (مُوَدَّد) מודדם (مَرْوَد) מזוד (H. 202, 1); quant aux mots כבר (Os. XXXV, 5), קרב (Os. XX, 8), רחק (Os. XX, 7-8), il y a doute si on les prononçait *kebîr*, *qarib*, *raḥiq*, comme l'arabe فعيل, ou si l'on disait *kebour*, *qaroub*, *raḥouq*, comme en éthiopien. Le participe actif, שנא, était certainement prononcé فاعل, *schâni* (شانٍ). Les deux prononciations ont dû exister simultanément, puisque les noms צרוח et חמיר, cités précédemment, ne peuvent dériver que des formes פעיל, פעול; il faut encore citer les noms propres כבור et מהורת (?).

Les adjectifs dénominatifs sont formés par l'addition d'un נ, par exemple שרקן (H. 257, 3) « oriental » de שרק « orient. » Les *gentilitia* affectent la terminaison י, par exemple : סבאין (Os. XXVII, 3), « sabéen, » מעניק (Os. XXVII, 1) « minéen, » מתבנשין (H. 144, 6-7), celui de מתבנם, בביק (H. 682, 3), celui de בב, f. חנכיתן (H. 682, 1-2), celle de חנך, appartenant à la peuplade des Anchitæ.

Le sabéen, comme l'arabe, distingue trois nombres : le singulier, le duel et le pluriel. Le duel se forme par l'addition des lettres ני, qui représentent visiblement l'abréviation du nom de nombre תני, phén. שנ(ם), hébr. שנ(י)ם, par exemple : תני | צחפתני | (H. 520, 10), תני | מעליני | (H. 353, 4), הבתתני «double don» (H. 259, 4), מחפרני(הן) (H. 535, 1). Le נ peut aussi tomber, et il ne reste alors que le yod, qui se prononce probablement *é;* c'est ainsi qu'il faut comprendre l'*y* de סמוי «ciel,» qui entre dans la composition du nom divin דסמוי, le *Baal-samem* des Phéniciens. Cette forme abrégée est adoptée par toutes les langues sémitiques qui possèdent le duel, par exemple : phén. שמ(ם), *samém*, hébr. שמי(ם), יומי(ם) «deux jours;» en arabe, يومين. Cette brusque apparition de la forme organique et tout à fait consonnantique du duel en sabéen coupe court à l'opinion émise par quelques grammairiens, d'après laquelle le duel sémitique ne serait que le pluriel mis à l'accusatif de la déclinaison arabe; il est maintenant clair que le duel, ainsi que beaucoup d'autres flexions, doit son existence à la dégradation de mots entiers incorporés successivement dans les termes qu'ils sont destinés à fléchir.

Le pluriel externe se voit rarement à l'état absolu; il est indiqué par les désinences י, נ, ם. Dans les noms des dizaines on trouve constamment un י, par exemple : עשרי «20» (Wr. 5), ארבעי (Ḥ. G. 1, 10), ou ארבעהי (H. 199, 1) «40,» סבעי «70» (H. 3, 4). La lettre נ est probablement le signe caractéristique

du pluriel dans les autres mots : רחמנן (H. 3, 3) « (dieux) miséricordieux. » Le *noun* du pluriel ne disparaît pas devant une autre désinence comme dans les langues sémitiques du nord, par exemple : ביתנ(ה)ן « les maisons » (H. 657, 2; Ab. 1, 11), כופננ(ה)ן (H. 373, 4). L'éthiopien maintient aussi l'*n* du pluriel devant les désinences qui s'ajoutent au mot ደዶቂኒከ; cette circonstance rend très-vraisemblable que les Sabéens prononçaient la désinence du pluriel *ân* conformément à l'usage éthiopien.

Le pluriel en *-ât*, תָ, se rencontre même dans des mots qui ne se terminent pas en ת au singulier : נחלת(ם) (Os. xxxv, 6), ארצת(ם) (H. 63, 5), מסקית (H. 169, 2), מרתרת(סם) (H. 484, 9), et avec des modifications internes : מקימת (Os. xxxi, 3), ארומת (H. 51, 7), de מקם (Os. xx, 9), ארם (Os. xi, 3). La réduplication a lieu dans אלאלת, l'Alilat d'Hérodote, de אל, primitivement « Ilos, » le *Cronos* sémitique, puis par extension « dieu[1]. » Les textes minéens montrent souvent הת־, par exemple : ערבהת(י) (H. 666), מוהת(ן) (H. 361, 2; 362, 2, 3), בינהת(ם) (H. 395, 2), חבהת(ן) (*id.* 403, 2).

Les diverses formes du pluriel interne ne sont pas sensibles dans l'écriture consonnantique; la forme qu'on trouve le plus en usage est אפעל (افعول, افعال),

[1] Le rapprochement que j'ai cru établir dernièrement entre le אלאלת sabéen et le אֱלִיל hébreu (*J. as.* 1872, p. 537; Rapport, etc. p. 285, 286) est erroné. Ce dernier mot dérive de la racine אלל, comme l'a justement remarqué M. Fr. Lenormant (*Lettres assyriologiques*, t. II, p. 99, 100).

אארנ(ם) (Os. xxxi, 3), אנפסס(ם) (H. 468, 3), אבעל (Fr. xlv, 2), אסרר(ן) (Os. iv, 14), אחרר(המו) (*id.* xiii, 8); אצף (Os. xviii, 5) probablement = אצוף, *aṣwouf*. Il y a aussi des exemples pour le pluriel du pluriel צחפתנ(הן) (H. 666), אחררת(המו) (Os. xiii, 8), אקניה(ן) (*id.* xx, 3).

L'état construit des pluriels externes a le yod pour trait caractéristique, de sorte que le pluriel se confond graphiquement avec le duel, par exemple : בני (Os. xviii, 3), אחי(הו) (Os. ix, 1), מלכי (Os. xxxv, 5), אלהי | ואלהתי « les dieux et les déesses de ... » (Os. xxix, 6). Dans le pluriel interne, le yod est régulièrement omis. Le yod est quelquefois remplacé par un ו, par exemple : בנו (Os. ix, 2, etc.[1]), באלהו | ובאלהתי (Ab. i, 11-12). On voit que l'on n'a aucun égard au cas, contrairement à l'usage arabe.

Parlons maintenant de la mimmation sabéenne, phénomène qui a son analogie dans la nounnation arabe et dont l'origine se retrouve en hébreu, tandis qu'il n'en existe de trace évidente dans aucune des autres langues sémitiques. Les grammairiens arabes, qui ont remarqué la terminaison en *m* dans beaucoup de noms propres himyarites et indigènes, l'ont avec raison regardée comme apocopée du pronom ما, *quod*, qui donne ainsi un sens indéfini au nom qu'il affecte; bref, l'*m* est un signe d'indétermination.

[1] Il paraît cependant que l'usage de la forme בנו se limite aux seuls noms de tribus, comme בנו מרתדם (Os. i, 1; iv, 1), בנו ארפש (*id.* ix, 2; xi, 3), בנו והרן (*id.* xviii, 2), etc.

La mimmation sabéenne suit en général les mêmes règles que le *tanwin* arabe : שמסם (עברשמסם, Os. x, 1) = شَمْسٌ, יתֿעם (Ab. 1, 5) = héb. ישע ; תֿורם (Os. 1, 11) = ثَوْرٌ, וחבם = وَهْبٌ, בחרם (H. 478, 16) = بَحْرٌ, יבסם (*id.*) = يَبْسٌ, שרקם (*id.*) = شَرْقٌ, מערבם (*id.*) = مُغْرِبٌ, נעמתם (H. 681, 8) = نِعْمَةٌ, מסעדם = مَسْعُودٌ, et les diminutifs אסידם = أُسَيْدٌ, קרינם (Os. xiii, 1) = قُرَيْنٌ, סעידם = سُعَيْدٌ, et les pluriels internes אולדם = أَوْلَادٌ, אתֿמרם = أَثْمَارٌ.

Ne reçoivent pas l'*m*, toujours en accord avec le tanwîn arabe : 1° les noms propres terminés en א et en ו, par exemple : סבא « Saba, » קנא « Cane, » כמנהו « Caminacum, » קרנו « Carnon, » et le nom divin עתֿתר, l'Astarté sémitique ; 2° l'élatif אסעד = أَسْعَدُ, ארפט, אֿטלם ; 3° les noms propres qui ressemblent à une des flexions de l'imparfait ou bien à la troisième personne du parfait : יהשמן, יחצֿב, יאתֿל, יפרע ou יהפרע, שמר, שמרת, קשבת, הינמת, כלבת, הנחת ; 4° les noms propres terminés en ן : קתֿבן « Catabani, » עמרן, עצֿרן « Gedranitæ, » נבאן « Gebanitæ. » Ces règles souffrent néanmoins beaucoup d'exceptions, et l'emploi ou l'omission de l'*m* semble dépendre de l'usage local. Ainsi trouve-t-on אלם, בערנם « Vodona, » חצֿרמתם « Ḥadramaout, » à côté de אל, בערן, חצֿרמת ; la chute de l'*m* est encore plus fréquente, et il est même superflu d'en donner des exemples.

Comme signe de l'indétermination l'*m* doit naturellement tomber à l'état construit, où le premier

mot se rattache étroitement au mot suivant et reçoit ainsi un sens déterminé : בית עתתר (H. 257, 1) « la maison, le temple d'Aṭtar, » אשעב | סבא « les peuples de Saba, » אמלך | מענם « les rois de Me'în ou des Minéens; » l'*m* se maintient encore moins devant les suffixes personnels עברהו, צדקהמו, etc.

Du phénomène de la mimmation, qui constitue un vrai article indéfini, passons à la question de l'article défini. Ici se présente un problème linguistique des plus intéressants : la langue sabéenne possède-t-elle un article défini comme presque tous les idiomes sémitiques du nord, ou bien ne le possède-t-elle pas, en conformité avec l'éthiopien? Osiander, après avoir fait des recherches très-minutieuses, s'est décidé à déclarer que la langue sabéenne, dès le principe, manquait tout à fait d'article, et il voit en cela un rapprochement particulier avec le gueez et les autres langues de l'Abyssinie. Pour ma part, j'avoue que ce rapprochement entre l'éthiopien et le sabéen me paraît très-discutable; on comprend facilement qu'une langue qui, comme le latin et l'éthiopien, n'a pas pensé à développer un article indéfini ne sente pas non plus le besoin de former un article dans un sens opposé ou défini; mais ce qu'on comprend moins, c'est qu'une langue telle que le sabéen, qui a su se créer un article indéfini, ait pu négliger de développer une forme particulière pour indiquer l'idée beaucoup plus saillante de l'emphase et de la détermination. Cette argumentation suffit, je crois, pour que *a priori* l'on puisse établir

qu'un article défini n'a pas dû manquer au sabéen. Un examen assidu des textes épigraphiques m'a fait découvrir ce nouveau phénomène linguistique, qui, plus compliqué que la mimmation, nous donne la clef de certaines flexions sémitiques inexpliquées jusqu'à ce jour. Comme contre-poids au *mim*, qui ajoute un sens indéterminé, la langue sabéenne juxtapose au mot la syllabe הו pour lui donner un sens déterminé, emphatique; cette syllabe s'attache aussi bien aux noms propres qu'aux noms appellatifs, par exemple : כמנהו «Caminacum» (H. 327, 2), ורחהו «le mois de. . .», הגרהו | נשקם «la ville de Nescus» (H. 282), אלמקהו; le ו disparaît souvent dans l'écriture, c'est même l'orthographe usuelle; on écrit ainsi : אלמקה, לבה, רחבה, ידעסמה, nom d'une divinité (H. 144, 8-9); dans le nom divin מרצוהי, le *waw* est devenu yod probablement par suite de la réaction du waw précédent, tandis que le ה est tombé dans קרנו «Carnon.» Ce הו n'est visiblement autre chose que le pronom de la troisième personne הוא, הא, dont dérive aussi l'article défini hébreu ־ה devenu préfixe tandis qu'il est suffixe en sabéen, exactement comme le א־ emphatique des langues araméennes, qui est lui aussi une dégradation du pronom הוא. La particule en question peut rester même à la fin des mots qui sont à l'état construit, par exemple : חרמתהו מדב (Hal. 176, 2-3) «le sanctuaire de Madhab», ביתהו מרדעם (H. 596, 4, 5) «la maison de מרדעם», ביומה יתעאל (Hal. 185, 5) «dans le jour de Yeṯael»,

מלכה מענם (Hal. 353, 9) « roi de Me'în, » אלאלתה מענם (Hal. 465, 2) « les dieux de Me'în. » Les dialectes sabéens montrent souvent un ם à la place du ה, par exemple : מחרמם אלם (Os. xxix, 5) « le sanctuaire de El, » ביתם ו יפש (Hal. 208, 3) « la maison de יפש, » שעבם מענם (Hal. 193, 2) « le peuple de Me'în. » Même dans les noms propres composés, le ה tend à se maintenir surtout après des monosyllabes formés de racines ל״י, par exemple : סמה כרב (Os. i, 10), סמהעלי (Fr. xlix), רמהנחעם (Hal. 588), quoique, dans ces compositions étroitement unies, le sens primitif de cette particule, qui signifie proprement « il, lui, » se soit presque effacé.

Nous avons déjà indiqué que l'état emphatique araméen א־ est identique à la formation sabéenne qui vient d'être constatée; en hébreu, il en est de même de certains noms propres, comme יְרֵחָה ou יְרֵחוֹ, יִתְרוֹ, נְשְׁמוֹ, שׁוֹכוֹ, אוֹנוֹ, עִבּוֹ, יָפוֹ et quelques autres; pour l'état construit, il existe des formes telles que בְּנוֹ בְעוֹר (Nomb. xxiv, 3) « fils de Be'ôr, » et notamment dans les noms propres composés : חֲמוּטַל, מְתוּשָׁלַח, Asdrubal = עַזְרֻבַּעַל, où le ו s'altère souvent en י : שְׁמִירָם, מַלְכִּיצֶדֶק, פְּנוּאֵל et פְּנִיאֵל. L'arabe n'a conservé du הו organique que la voyelle *ou* (ُ), qu'il emploie avec une grande conséquence toutes les fois que le mot est pris dans un sens déterminé : أَحْمَدُ, ٱلْكَلْبُ, ٱلْحَمْدُ, عَبْدُ ٱللهِ. Quant à l'éthiopien, il n'est pas sans intérêt de constater les traces du signe déterminatif הו dans les cas suivants : 1° dans la terminaison *ou* (hou),

qui donne au mot un sens déterminé, ወይኑ, ዝቁ (Mar. II, 22), ብእሲሁ (Juges, XVII, 5), etc.[1], et qui est devenu formellement un article défini en langue amharique; ainsi ሰዉ, *sawou* « l'homme, » ባርያው, *bâryâou* « l'esclave, » en face de ሰው, *saw* « homme, » ባርያ « esclave; » 2° dans la terminaison *â*, qui caractérise l'état construit et l'accusatif en éthiopien; ainsi ሀገረ, qui peut se traduire « la ville de » et « urbem, » représente seulement la contraction de la forme sabéenne הגרהו. Ajoutons que l'éthiopien a conservé une partie plus substantielle du הו primitif dans les formes *íâ* et *hâ*, qui, d'après certaines règles, remplacent l'*a* bref de l'état construit et de l'accusatif. On peut donc tirer la conclusion que les langues sémitiques n'avaient pas à l'origine, comme les langues ariennes, de flexion destinée à distinguer les cas. Les modifications de voyelles des déclinaisons arabe et éthiopienne ne sont devenues possibles que longtemps après que les éléments consonnantiques du signe de détermination avaient disparu de l'usage en ne laissant après eux, comme un écho de leur articulation, qu'une voyelle vague qui pouvait facilement se plier à de nouvelles modifications.

Outre les signes d'indétermination et de détermination, le sabéen a sous la forme de הן un troisième signe, qui paraît équivaloir à un article défini très-énergique et presque démonstratif; cette terminaison, ordinairement abrégée en ן et visiblement

[1] Voir Dillmann, *Gram. der aeth. Sprache*, p. 334.

composée de הנ et d'une autre racine pronominale, ressemble ainsi à la particule hébraïque הֵן « voici, » dont la forme prolongée est הִנֵּה. Cet article énergique est même d'un emploi plus fréquent que les deux autres désinences, par exemple : הגרהן | שבות (Os. xxix, 6) « (les dieux et les déesses) de cette ville de Sabota, » דן | מזנדן (Os. vii, 2) ou seulement מזנדן (Os. i, 4; iv, 2, etc.) « cette table, » חנ | דת = חנן (Os. i, 4; iv, 3) « parce que, » ביתן | רצפם (Hal. 257, 1-2) « la ou cette maison de dalles, » מענין (Os. xxvii, 1) « le minéen, » חנכיתן (Hal. 682, 1-2) « celle qui appartient aux Anchitæ, » כררין (Hal. 615, 30) « celui des Caurarani, » ברתאן | ובחרפן (Har. vi, 9-10) « dans l'hiver et dans l'été » = héb. בַּקַּיִץ וּבַחֹרֶף. Afin de mieux établir la signification que je suppose à cette curieuse terminaison toute particulière au sabéen, je citerai un exemple des plus instructifs d'une longue série de mots identiques qui se présentent dans la même inscription, tantôt simplement, tantôt affectés de l'*n*, et parmi lesquels il y a des pluriels. Ess. x, 2 contient les mots : (א)נחל | ואענב | ומדרא | ומוחת | ומקבלת, et ligne 2 (comp. *id.* ix, 2), nous lisons : ארצתן | ואנחלן | ואענבן | ומדראן | ומוחתן. Un autre exemple non moins décisif est l'expression : כל | אביתן | הרן | ודטהרן (*id.* xiii, 2), dont le sens est sans contredit : « toutes les maisons de Hirrân et de Ṭhouhran ». C'est probablement le complexe organique הן qui forme cette nombreuse classe de noms propres qui se terminent en *n*, par exemple : כהלן = كَهْلَان, נבאן, עמרן, נחסן, צנקן,

רותן, רדמן, נעמן, הרן, מֹהרן, קתבן, זהרן, etc., particularité très-fréquente dans les noms des anciens Ḥorites, qui paraissent avoir été d'origine couschite (Gen. xxxvi, 26, 27) : דִּשָׁן, חֶמְדָּן, אֶשְׁבָּן, יִתְרָן, כְּרָן, etc. et aussi chez les Abrahamides qeṭouréens : יָקְשָׁן, זִמְרָן, מִדְיָן, מְדָן (*id.* xxv, 2).

Cet exposé, qui embrasse à peu près toutes les variations des noms autant qu'elles se laissent observer dans les textes, me paraît de nature à confirmer d'une manière certaine l'idée émise dans le chapitre précédent, relativement à l'identité primitive des catégories verbale et nominale dans les langues sémitiques; en effet, les flexions de ces deux catégories de mots se font par les mêmes cinq thèmes pronominaux : א, הו contracté en ה, ו, י, ם, נ, ת et les composés הן et הת.

1° א, élatif dans les noms; forme אפעל des verbes en araméen; cet א paraît provenir d'un ה primitif;

2° הו, dans les noms : article déterminatif, signe dénominatif; dans les verbes : causatif, voix הפעל;

3° ם, dans les noms ; signe d'indétermination; dans les verbes : signe des participes et des noms verbaux;

4° נ, הנ, dans les noms : signe de collectivité (pluriel), article démonstratif; dans les verbes : signe du réciproque, action emphatique;

5° ת, הת, dans les noms : genre neutre (féminin); dans les verbes : intransitif, passif, expression de souhait, désir.

A cette conformité consonnantique il faut ajouter

les transformations exclusivement de voyelles qui, dans les idiomes sémitiques, principalement dans ceux du midi, modifient aussi bien l'idée verbale que l'idée nominale, et il n'y a pas lieu de s'étonner que la langue arabe ait introduit pour le verbe les mêmes désinences casuelles que pour les noms. Aussi dit-elle avec une admirable conséquence يفعلُ , يفعلَ , يفعلْ parallèlement à الجبلُ , الجبلَ , الجبلِ , et aussi يقتلَنّ , يقتلُنّ en face de جبلٌ , جبلاً ; cette dernière conformité est plus saillante en sabéen, où l'*m* et l'*n* sont tenus séparés et où la nasale נ affecte aussi le parfait, de sorte que la similitude entre les deux modes verbaux d'un côté et les noms substantifs et adjectifs de l'autre ne laisse plus subsister de lacune.

VII. — PRONOMS.

Les pronoms jouent un grand rôle dans les langues à flexion, principalement les pronoms démonstratifs, qui paraissent constituer un élément des plus importants dans la composition des mots d'autre catégorie. Le nombre des thèmes pronominaux est fort restreint et consiste généralement en monosyllabes, à la différence des racines nominales et verbales, qui sont toujours bilitères ou trilitères dans les langues sémitiques. Dans ces langues essentiellement polysyllabiques, les thèmes pronominaux, poussés par la force de l'analogie, tendent à se combiner entre eux afin d'échapper au monosyllabisme, de sorte qu'on les rencontre rarement à l'état simple.

Commençons par constater les pronoms démonstratifs contenus dans les textes sabéens. Le pronom ד, qui correspond à ז (phén.), זה (héb.), ዘ (éth.), ذا (ar.), דא (aram.) des autres langues sémitiques, ne s'y trouve pas isolé avec le sens démonstratif, mais seulement combiné avec נ, autre démonstratif qui ne reste pas non plus à l'état isolé; on a ainsi un complexe דן, qui rappelle le דֵּן, דְּנָא araméen et le (الّذين) arabe, par exemple : דן | מסרן (Hal. 615, 14; Fr. L) « cette inscription, » דן | ותנן (Hal. 602, 5; 603, 5-6; 604, 2, 3) « cette idole, » דן | פתחן (Hal. 252, 6) « cette porte, » דן | מנפקן (Hal. 48, 12), דן | מונדן (Os. VII, 2; VIII, 2; IX, 3-4, etc.) « cette tablette, » דן | מבנין (Hal. 438, 1) « cette construction. » Au féminin apparaît דת = זאת, ذات, ዛቲ des autres idiomes sémitiques, par exemple : דת | תנחתן (Hal. 149, 15) « cette convention (?), » דת | צחפתן (Hal. 217) « cette planche (?), » דת | מתבתן (Hal. 51, 17) « cette décision. »

Comme les langues sémitiques du nord, le sabéen emploie le pronom הא (= הוא) pour le démonstratif éloigné; il se trouve soit isolé, soit combiné avec נ. Je connais un seul exemple du premier cas : הא | מהרן (Hal. 49, 15) « cet éclaircissement-là ; » la forme composée est plus fréquente : הן | מבני (Hal. 203, 2) « cette construction-là, » הן | בלסן (Hal. 49, 11), הן | יברן? (Hal. 149, 3). Le féminin ou neutre suit l'analogie de דת, mais le ו radical reparaît; ainsi הות,

forme remarquable par sa physionomie archaïque et qui a servi de prototype au signe de l'accusatif את, אות (héb.), אית (phén.), ית, ות (aram.) des langues du nord, et aux pronoms ውእቱ, ይእቲ de l'éthiopien. J'en ai pu constater trois exemples certains : הות | ארצן (Hal. 49, 8) « ce terrain-là, » הות | כפרן (*id.* 48, 5) « ce village (?) -là, » הות | מרצן (*id.* 62, 9).

Pour le démonstratif pluriel, le sabéen emploie le mot אל commun à toutes les langues sémitiques, qui est quelquefois écrit אהל dans les textes minéens. Il se rencontre tantôt isolé, tantôt combiné avec ן, par exemple : אל | רצף (H. 196, 5; 191, 10; 243, 13) « ces dalles ou stèles, » אלן | אותנן (Hal. 352, 3) « ces idoles; » constatons encore un fait très-intéressant, c'est que ce démonstratif a aussi une forme féminine אהלת, car on lit אהלת | מכנתן (Hal. 465, 2) « ces endroits. »

Le démonstratif éloigné paraît être au pluriel הם, bien que cette forme ne puisse pas être constatée avec certitude à cause du mauvais état des textes; mais la forme המת pour le féminin, malgré sa physionomie étrange, se trouve deux fois dans Os. IV (l. 14 et 19), où on lit המת | אסררן, ce qui signifie à coup sûr « ces champs-là. » המת a été formé d'après l'analogie de הות, et c'est à l'effet de différencier le nombre que l'*m* se maintient au pluriel, d'autant plus que l'*m* donne précisément l'idée de l'indéfini, de la collectivité. Nous savons d'ailleurs par l'éthiopien que la nounnation-mimmation peut être

maintenue même à l'état construit ou devant les suffixes.

Les langues sémitiques n'ont qu'une seule racine pour indiquer le sujet d'une manière indéfinie : c'est מ dont la voyelle est exprimée par ה en hébreu et par א dans presque toutes les autres langues de la même famille. Par sa nature, il désigne des objets dépourvus d'individualité saillante, partant les choses; pour devenir personnel, il a besoin de se combiner avec d'autres pronoms. En hébreu, il se compose avec le radical simple הו et produit à force de transformations phonétiques la forme מִי, qui, tandis que les idiomes congénères ont choisi le complexe הן et après l'élision du ה, apparaît sous la forme מַן, مَن. Le sabéen suit cette dernière méthode de combinaison, mais présente une particularité phonétique très-singulière, le changement de l'*m* en *b;* on dit ainsi בן pour מן; peut-être cet usage est-il restreint au dialecte minéen, où il revient très-souvent : בן | ריחרג | ובן | ריעתכר (Hal. 257, 3) « celui qui retire, celui qui dérange, » et בן | רימזר (Hal. 535, 4) « celui qui renverse. » J'ai aussi trouvé un exemple où le מ se montre sans changement : מן | יעבר (Hal. 259, 2), et ce cas se retrouve surtout dans le sabéen commun (Hal. 242, 2; 343, 3; 344, 29). Pour le מ simple, il y a un exemple peu sûr : מה | בצדקם (Hal. 188, 5); mais il paraît exister sous forme de ב dans בכן, qui se joint soit au parfait (Os. x, 3; xiii, 3, 10; xxvii, 3), soit à l'imparfait (*id.* xiii, 10); ce mot me paraît représenter la locution arabe لما (لمّا)

كان « quod, cum erat; » ainsi la phrase : בכן | במסאלהו | תמאל | בעמהו (Os. XIII, 3), comparée à la variante : בעמהו | יסתאלן | במסאל (*id.* XII, 5), peut se traduire : « dans la prière qu'il lui a adressée, » mot à mot : « dans la demande qu'il a demandée de lui; » cette signification convient aussi aux autres passages. Le ם peut aussi être redoublé pour exprimer l'idée vague « quoi que ce soit, quelconque », par exemple : קללם | מום | מן (Hal. 149, 10) « d'un dégât quelconque. » Ce mot curieux rappelle d'une manière frappante le מְאוּמָה ou מְאוּם hébraïque, qui s'emploie comme substantif dans le sens de « quelque chose; » le ו médial paraît être la copule « et, » et le complexe entier signifie proprement « quoi et quoi. »

Quelques-uns des pronoms qui viennent d'être étudiés sont aussi employés comme relatifs. En première ligne, il faut mentionner le pronom ד̂ qui se rattache aux verbes : ד̂יתברנהו (Pr. in. II, 2) « celui qui le casserait, » ד̂שפתהו (Os. XXVII, 2-3) « (ce) qu'il lui a présenté, » ד̂סתוכלהו (*id.* XXXVI, 3) « en qui il a confiance »; au lieu de ד̂ on trouve quelquefois ד̂ן, par exemple : תנבאהו | ד̂ן « ce qu'il lui a demandé; » quand ד̂ est placé devant les noms substantifs ou propres, il signifie toujours « de », comme le ד araméen et le H éthiopien; il ne doit jamais être pris dans le sens du ذو arabe, qui signifie « maître, possédant, » ainsi qu'Osiander l'a pensé. ד̂ sert exclusivement à exprimer la périphrase du génitif, là où l'objet doit être relevé avec plus d'emphase : מלך

סבא | ודרידן (Fr. xlv, 3) « roi de Saba et de Raïdân », עתתר | דיהרק (Hal. 465, 3) « ʿAṭṭar de Iahrâq », עבד | בן | עמכרב | דחדלן | דאהל | גבאן (Hal. 233, 10-11) « Abd fils d'Ammikarib de Khaḍlân du (appartenant au) peuple de Gabân ; » il sert aussi à former des adjectifs : עתתר | דקבצם | וע׳ | שרקן (Hal. 442, 3) « ʿAthtar égyptien et ʿAthtar oriental ; » pour le féminin on emploie דת, par exemple : דת | מרתדם (Os. xv, 1) « la marthadite, » חלכם | דת | בני | עבדם | דרותן (*id.* xxii, 1, 2) « Ḥalkᵐ la beni-abdite (appartenant à la tribu nommée Beni-ʿAbd) de Raoutân. » ד est quelquefois remplacé par הי, qui est évidemment une altération du démonstratif הו, par exemple : אלמקה | היהרן (Os. vii, 5) = אלמ׳ | דהרן « Elmaqahou de Hirrân. » Le démonstratif אל s'emploie aussi comme relatif, il est alors traité comme un singulier « is qui : » אל | התמר (Hal. 349, 12) « celui qui fait fructifier, » אל | יהופר (*id. ibid.* 6) « celui qui accélère (?), » אל | להו (*id.* 344, 26) « celui qui a ; » ce fait remarquable se retrouve dans l'arabe vulgaire et dans le tigré, et prouve une fois de plus que les dialectes populaires conservent quelquefois des éléments anciens voués à l'oubli par la langue littéraire.

Quant à l'origine de אל, que sa forme bilitère range à côté de הו, il est d'abord hors de doute que ce n'est pas une racine pronominale proprement dite, car autrement ils devraient se décomposer tous deux en deux monosyllabes employés séparément, ce qui n'a jamais lieu pour ces deux pronoms. Il ne reste d'autre alternative que de les considérer comme dé-

rivés de racines verbales et formant une espèce d'infinitif. En effet, le verbe הוא «être» se trouve en araméen et avec une légère variante en hébreu היה; le type primitif de אל me paraît être le verbe éthiopien ሀለወ, הלו, tig. אַלִי, amh. אַל «être, exister,» dont dérivent apparemment les particules hébraïques הֲלֹם «par ici,» proprement «existant,» sous-entendu «lieu» et הָלְאָה (= הלוה) «par là.» Ces deux verbes synonymes ont fourni chacun un démonstratif éloigné, qui s'est à son tour transformé en article défini : הוא = הַ en hébreu et הלו = ال en arabe; on sait que le ה s'est encore maintenu dans la prononciation des Bédouins du Nedjd.

Passons aux pronoms personnels. Ici, il est très-intéressant de faire remarquer que nos textes sont la meilleure réfutation de l'idée préconçue qu'ont émise de nombreux psychologues, et d'après laquelle les Sémites seraient en général une race entièrement personnelle et subjective. Une pareille supposition n'a d'autre base que l'extension injustifiable du caractère arabe à toute la race sémitique. Un fait indéniable, c'est que les huit cents inscriptions sabéennes connues jusqu'à ce jour sont toutes conçues à la troisième personne et ne présentent aucune trace ni de la première ni de la seconde personne, à l'exception de certains cas, où l'emploi de la première personne est indispensable; le même usage se retrouve dans les écrits hébraïques et dans les textes phéniciens, où le pronom de la première

personne non-seulement est rare, mais est même évité à dessein par l'emploi de la circonlocution עבד; ainsi lit-on : לעבדי (= לְעַבְדוֹ) pour לי (His. I, 2). עבדך (= עַבְדְּךָ) pour אנך (Sid. 3). עבדך (= עֲבָדֶיךָ) au lieu de אנחן (Mel. I, 2). Comparez aussi la répétition volontaire des mots בדעשתרת מלך צדנם, afin d'éviter la forme personnelle כבנת (Sid. II, 3.4).

Il y a plus : les pronoms personnels des langues sémitiques présentent un phénomène qui mérite de fixer l'attention des physiologistes non moins que celle des linguistes, et qui met dans le meilleur jour l'objectivité primitive de la race sémitique; tandis que les idiomes ariens possèdent un radical *ah*(*am*), *az*(*em*), *ad*(*am*) pour la première, et un *tw* (*tû*) pour la seconde personne, les langues sémitiques ne possèdent rien de pareil, de sorte qu'elles sont obligées de recourir à des combinaisons de racines démonstratives, dont la signification personnelle est plutôt accidentelle que naturelle; cela devient clair par l'analyse, car אני, אנא, انا, አነ a pour forme organique הוא־נ־הוא, mot à mot « is qui (est) is; » אַתָּה, אַנְתְּ est composé de הוא־נ־ת « is qui (est) id. » Ajoutons que la forme complète de ces pronoms est אָנך (אנכי), אנתך. Le ך final est radical, comme le prouve d'un côté le pluriel אנחנו, אנחנא, אנחן commun à toutes les langues sémitiques et où le כ s'est maintenu sous forme de ח. Pour la deuxième personne, l'originalité du כ devient aussi évidente par la comparaison du suffixe possessif ך « tuus, » bien que le אנתך primitif ne se trouve qu'en égyptien. Pour établir

la signification du ך, il y a lieu de l'identifier avec la particule éthiopienne ኪ dans ኪያሁ, etc., indiquant l'identité et que j'ai rencontrée dans les textes sabéens : סתב|כם (Hal. 450, 3) «posuit eumdem, ipsum,» סתב|כסם (*id.* 437, 2) «posuit eosdem» (comp. Hal. 259, 3, 4; *id.* 478, 17); אנכי est par conséquent composé de הוא־נ־כ־הוא «is qui (est) idem is,» אנתך de הוא־נ־ת־ך «is qui (est) id idem,» et אנחנו de הוא־נ־כ־נ־ו «is qui (est) idem qui + pl.»

Revenons aux pronoms personnels en sabéen. On peut regretter que, par suite du ton trop impersonnel de nos inscriptions, il soit impossible de savoir si la forme hébraïque de la première personne אני אנכי (אנך) était en usage dans le sabéen. Cela me paraît pourtant invraisemblable, puisque ces formes sont inusitées dans la plupart des idiomes congénères. En ce qui concerne la deuxième personne, elle ne pouvait pas différer de la forme אנת, אנתי commune à toute la famille sémitique. Le pronom isolé de la troisième personne est identique avec le démonstratif הא (הוא), mais on ignore si le féminin était הא (היא) comme dans les langues sœurs, ou bien s'il ressemblait à la forme démonstrative הות particulière au sabéen. Le pluriel masculin הם se trouve dans plusieurs passages (Hal. 446, 2; *id.* 344, 18; 346, 4), et l'analogie des autres langues sémitiques fait supposer avec certitude l'existence du complexe הן (= הון, هُنّ) pour le féminin.

Comme suffixes possessifs, on ne rencontre plus

que ceux de la troisième personne : au singulier masculin הו, dial. minéen סו ; le ו disparaît souvent dans l'écriture : בנהו (Os. I, 1), בהנסו (Hal. 478, 1), בנס (Hal. 187, 2) « son fils ; » dans עינסוו (Os. XXIX, 7) « son œil, » il y a un ו de trop. Pour le féminin, nous n'avons par hasard aucun exemple, mais il était à coup sûr ־ה, ־ס. Au lieu de הו simple, on trouve quelquefois ם, הם, ן, הן : בססאלם = בססאלהו (Os. I, 5) « dans sa prière, » יסת | ארצֿם | וקסהם | ויסת | הגרן (Hal. 478, 10) « périsse son pays et son peuple, et périsse (aussi) sa ville ; » cette forme intéressante, qu'il est impossible de prendre pour un suffixe du pluriel, comme je le croyais d'abord, doit être considérée comme composée de הו prolongé par les particules ם et נ servant respectivement d'article indéfini et d'article défini. Un fait identique a lieu çà et là en hébreu, למו, פניםו pour לו, פניו, et plus souvent en phénicien, לם (Marseille, 3), על בנם (= περὶ τοῦ υἱοῦ, Carth. 90), יסנחם = יִצְּנְחוּ ou יִצְּנְחֶנּוּ (Mel. III, 3) « il a planté (enfoncé dans la terre) lui (נצב), » d'après l'explication de M. Schlottmann[1], à laquelle j'adhère pleinement. Il faut encore noter que le אנא (אינא, pl. אינון), qui provient de הו+ן, c'est-à-dire la forme prolongée de הו, était tellement considéré comme un élément simple pouvant remplacer le yod de la troisième personne commune à toutes les langues sémitiques, que le syriaque emploie נקטל, נאמר, évidemment raccourci de אינ־קטל, אנ־אמר = הונ־קטל,

[1] *Z. d. D. M. G.* 1870, p. 406, etc.

יאמר ,יקטל en face de la forme usuelle הרנ־אמר abrégée de הר־קטל, הר־אמר.

En terminant ce chapitre, tâchons de résoudre la question relative à l'antiquité et à l'originalité des racines pronominales supposées. On considère généralement les pronoms comme formant une partie ancienne de la langue et comme constituant une catégorie à part de racines. Pour moi, j'ai grand' peine à adopter cette opinion. Je n'hésite pas à déclarer que dans les langues sémitiques au moins il n'existe pas une seule racine pronominale; il n'y a que des thèmes pronominaux, produits de racines verbales par voie d'extrême abréviation, qui leur donne une physiononmie monosyllabique. Ces thèmes pronominaux doivent être rangés avec les particules בכל״ם, qui sont elles aussi abrégées de verbes et qu'un examen consciencieux a prouvées consister en majeure partie en racines doublement faibles, c'est-à-dire en racines dont deux lettres sont un des caractères אוי, qui à cause de leur son faible se perdent facilement dans la prononciation.

Les particules pronominales et autres, dont on reconnaît facilement l'origine verbale, sont הו et אל (הל), qui dérivent, ainsi que je l'ai exposé précédemment, des verbes synonymes הוא, הלו «être, exister;» de même או «ou» de אוה «vouloir» (comp. le latin *vel*); איה, אי «lequel, où,» également de אוה dans l'acception de «placer, tracer une ligne;» ב «dans,» ל (אל) «à, vers» proviennent respectivement des verbes בוא «entrer,» לוה «ajouter.» Une

dérivation semblable peut être adoptée pour les particules ו «et,» ת, signe du neutre abrégé : l'une vient de ואה, ואי «accrocher,» resté dans le substantif וו «crochet;» l'autre de תוה (תוי) «signaler, marquer». Il est aussi très-vraisemblable que le נ démonstratif provient de נוה «placer, établir» (נוה «demeure, place»), le ז «ce» de זוה (زوى) «avoir une forme saillante,» d'où זוית «angle,» et le שֶׁ, signe du génitif, de שוה «valoir,» d'où שוי (rab.) «prix;» comparez le mot متاع «marchandise,» qui sert aussi à renforcer le génitif dans l'arabe vulgaire. Les deux particules מ et כ semblent avoir oblitéré un נ radical, car מ peut être ramené à la racine מון[1] (d'où תְּמוּנָה) «former,» et כ à כון «proportionner, façonner,» d'où se forme כֵּן « de telle façon,» et après la perte du noun, כ «comme,» et dans un sens substantif «identité,» proprement «façon de.» La disparition du noun radical se répète dans la particule מִ, écrite aussi מִן, qui dérive de מנה «compte, nombre;» il est à remarquer, à propos de la particule מה, מא, que le noun radical s'est aussi conservé en éthiopien, où il se présente sous la forme de מנת, composé visiblement de מִן = מני et du ת, marque du neutre[2].

[1] J'incline maintenant à adopter pour l'origine de cette particule la racine מהה du verbe הִתְמַהְמַהּ «retarder,» laquelle racine paraît indiquer primitivement l'idée de «retenir, arrêter.» (Note de 1873.)

[2] D'après l'hypothèse que je viens d'émettre dans la note précédente, l'éthiopien מנת serait plutôt à décomposer ainsi : מ+נ+ת. (Note de 1873.)

LISTE DES PRONOMS CONSTATÉS DANS LES TEXTES SABÉENS.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS.

Singulier.	Pluriel.
a. ד̇, ce; f. ד̇ת, celle.	אל, ces; f. אלת, אהלת.
b. ד̇ן, celui-ci.	אלן.
c. הא, celui-là; f. הות.	הן, ceux-là.
d. הן, celui-là.	הם, ceux-là; f. המת, celles-là.
e. כ, celui-là.	

PRONOMS INTERROGATIFS.

מן, בן } qui ? מה, (ב) } quoi ?

PRONOMS RELATIFS.

a. ד̇, ד̇ן } celui qui, de; f. ד̇ת, celle qui, de.

b. הי, celui de.

c. אל, celui qui.

PRONOMS PERSONNELS ISOLÉS.

הא, il. הם, ils.

PRONOMS PERSONNELS SUFFIXES.

ה, הו
ס, סו } son.
(הן, הם) ן, ם

המו, סם } leur.

Duel : המי.

VIII. — NOMS DE NOMBRE. — CHIFFRES. — ÈRES. — ÉPONYMES. — JOURS RELIGIEUX. — MESURES.

Les nouveaux textes épigraphiques fournissent presque tous les noms de nombre et montrent avec évidence qu'ils avaient en sabéen une double forme, l'une présentant les radicaux seuls, l'autre prolongée par l'addition d'un ת. A l'appui des autres adjectifs, les noms de nombre affectés de ת se mettent devant les noms masculins, tandis que la forme simple est réservée aux féminins ou à ceux qui sont considérés comme tels.

1	אחד (Hal. 446, 3.)	אחת (Hal. 598, 2.)
		אחת (Hal. 667, 1-2.)
		אחת (N. Ḥ. 1.)
2	תני (Hal. 353, 4; Wr. 5.)	תנתי (Hal. 598, 5.)
		תתי (Hal. 667, 2.)
3	שלהת (Hal. 50.)	תלת
	תלהת (Hal. 3, 4.)	תלת (Fr. LI-LV.)
4	ארבעת (Hal. 412, 2.)	ארבע (Hal. 148, 10.)
	ארבעתן (Os. XXXI, 1, 2.)	ארבען
5	(חמסת)	חמס (Hal. 152, 6-7, 8-9.)
6	סרתת (Hal. 192, 1.)	סרת (Hal. 192, 1; 256, 2.)
		סת (Ḥ. G.)
7	(סבעת)	סבע (Hal. 199, 1.)
8	תמנים (Hal. 51, 19.)	? תמן (Os. 1, 8.)
9	(תסעת)	(תסע)

10	עשרת (Hal. 125, 14-15.)	עשר (Hal. 152, 5.)
17		סבע ׀ עשר (Hal. 199, 1.)
20	עשרי	
	עשרנהן (Os. xxxi, 1-2.)	
30	ת̄לתי (Hal. 485, 3.)	
40	ארבעי (Hal. 48, 10; Ḥ. G. fin.)	
	ארבעהי (Hal. 199, 1.)	
50	(ח̄מסי)	
60	סרת̄י (Hal. 352, 3.)	
70	סבעי (Hal. 3, 4.)	
80	ת̄מני (Hal. 412, 2, 3; 661, 2.)	
	ת̄המני (Hal. 384, 3.)	
	ת̄המנהי (Hal. 466.)	
90	(תסעי)	
100	מאת (Hal. 598, 4; 466.)	
	מאתם (Hal. 3, 4.)	
1000	אלף (Hal. 535, 1.)	
	אלפם (Hal. 49, 3, 4.)	
	אלפן (Hal. 526, 2.)	

Les formes variées que les noms de nombre présentent dans la table qui précède proviennent, en premier lieu, de l'addition des désinences ם et נ, qui s'attachent notoirement aux noms d'une autre classe. En second lieu, ces variantes sont dues à l'insertion du ה, qui s'emploie comme *mater lectionis* dans l'orthographe du dialecte minéen. Ce dialecte retranche

aussi le נ de תֿנתי et prononce תֿתי, à ce qu'il paraît, avec redoublement du ת, absolument comme en hébreu שְׁתַּיִם pour שְׁנְתַּיִם. La prononciation אחֿת pour אחת paraît propre au dialecte ḥaḍramotite; la fluctuation entre אחת et אחת se fait déjà observer dans le sabéen commun; de même entre שלֿת, תֿלֿת, תֿלת (תלת); enfin סרֿת s'est contracté en סֿת dans l'inscription de Ḥiṣn-Ghourab, qui est probablement un des textes les moins anciens. Pour la formation des dizaines, on peut remarquer que l'apparition du yod sans nounnation est identique avec l'usage assyrien et ne se reproduit dans aucune autre langue sémitique; naturellement le נ revient quand le mot est prolongé par une terminaison quelconque, par exemple : ארבעתן | ועשרנהן | אצלמן (Os. xxxi, 1) « ces vingt-quatre images. »

Nous avons peu d'exemples de noms de nombre dérivés. Les nombres radicaux servent aussi de noms de nombre ordinaux, par exemple : ביום | תֿמנים « le huitième jour. » Dans les nombres composés, on ajoute un ל au premier numéral, par exemple : ד̄לתֿלֿתֿת | וסבעי | וחֿמס | מאתם (Hal. 3, 4) « de (l'an) 573; » ד̄לארבעי | וסֿת | מאתם | חֿרפתם « de l'an 640. » En fait de numéraux multiplicatifs je n'ai rencontré que כלתי, qui me paraît signifier « deux paires, » dans כלתי צחפתי[1] (Hal. 375, 2) « deux paires de planches? » écrit défectivement au lieu de כלאתי, qui rappelle l'éthiopien ክልኤ (tigré ክልኤት) « deux, tous deux »

[1] Le texte imprimé porte fautivement [illegible].

et l'hébreu כִּלְאַיִם. Parmi les fractions, on constate שולת (Hal. 200, 2) « un tiers, » en conformité avec l'arabe ثُلْث « un tiers, » رُبْع « un quart, » forme propre à dénoter les fractions dans la plupart des langues sémitiques. Arrêtons-nous à la circonlocution suivante : תתי׀יד׀עשר (Hal. 667, 2), qui paraît signifier « deux parties de dix, » car le mot יד, proprement « main, » indique aussi « part, portion ; » cette locution prouve d'une manière certaine que les Sabéens employaient le système décimal dans les mesures de longueur, sur lesquelles je reviendrai.

Comme toutes les nations civilisées de l'antiquité, les Sabéens faisaient usage de chiffres, mais leur système de notation diffère de celui des autres peuples sémitiques. Les chiffres sont toujours mis entre deux échelles, ‖ ‖, qui dépassent les autres caractères afin qu'on ne les confonde pas avec les lettres 日, Ħ. Le tableau qui suit donne les chiffres que j'ai pu trouver dans mon recueil ; par analogie, on est à même de rétablir ceux qui manquent :

1	‖I‖	11	‖Io‖, etc.
2	‖II‖ (Hal. 154, 8.)	12	‖□o‖
3	‖III‖ (Hal. 151, 9.)	15	‖Чo‖ (Hal. 192, 3.)
4	‖IIII‖	17	‖ПЧo‖ (Hal. 199, 1 ; 478, 12-13.)
5	‖Ч‖	18	‖ПIЧo‖ (Hal. 208, 4.)
6	‖IЧ‖	20	‖oo‖
7	‖IIЧ‖ ou ‖ПЧ‖, etc.	22	‖Пoo‖ (Hal. 478, 10.)
10	‖o‖ (Hal. 453, 2.)		

25	𐩿𐩭𐩲𐩲𐩿 (Hal. 196, 10-11.)	60	𐩿𐩲𐩾𐩿 (Hal. 352, 3.)
30	𐩿𐩲𐩲𐩲𐩿 (Hal. 188, 3; 459, 2.)	63	𐩿𐩽𐩽𐩽𐩲𐩾𐩿 (Hal. 151, 10.)
		100	𐩿𐩣𐩿, 𐩿𐩽𐩿 (Hal. 412, 2, 3.)
40	𐩿𐩲𐩲𐩲𐩲𐩿 (Hal. 400.)	300	𐩿𐩽𐩽𐩽𐩿 (Hal. 150, 8.)
47	𐩿Π𐩭𐩲𐩲𐩲𐩿 (Hal. 199, 1.)	1000	𐩿𐩱𐩿
50	𐩿𐩾𐩿 (Hal. 150.)	4000	𐩿𐩱𐩱𐩱𐩱𐩿

Un coup d'œil jeté sur ces chiffres fait acquérir la certitude que le système de notation sabéen procède du même principe qui sert de base à la notation romaine, c'est-à-dire que les grands nombres sont indiqués, autant que possible, par les lettres initiales du terme qui les exprime dans la langue vivante; ainsi 𐩭, ח̇, initial du numéral 𐩭𐩣𐩪, ח̇מס, cinq, pour 5; la lettre 𐩲, ע, qui commence le mot 𐩲𐩦𐩧, עשר, dix pour 10; de même 𐩣, מ, première lettre de 𐩣𐩱𐩩, מאת, cent, pour 100, et enfin 𐩱, א, initiale du nombre 𐩱𐩡𐩰, אלף, mille, pour 1000; c'est ce qui m'a tout d'abord aidé à déterminer la valeur de ces chiffres, et la détermination a été depuis pleinement confirmée par quelques passages dans lesquels les chiffres sont précédés par des noms de nombre écrits en toutes lettres; ces passages sont les suivants: 𐩿Π𐩭𐩲𐩿, סבע | עשר | אמה (Hal. 199, 1), 17 aunes; 𐩿Π𐩭𐩲𐩲𐩲𐩲𐩿, סבע | וארבעהי | אמה (*id.*), 47 aunes; 𐩿𐩲𐩾𐩿, סרתי שוחט (Hal. 352, 3), soixante pieds[1]; 𐩿𐩲8·𐩣𐩿, ח̇מסנהי | ומאת... (Hal. 466, 2-3),

[1] Ces chiffres se restituent ainsi : 𐩿𐩲8𐩾𐩣𐩿; le 8 remplace 𐩲𐩲.

180 . . . . . . Le chiffre 𐩱 pour 1000 se trouve souvent répété dans l'inscription du monolithe de Ṣirwâḥ, qui m'a été enlevée par les Arabes, mais je n'en ai pas trouvé d'exemple dans les autres inscriptions, où ce nombre paraît être indiqué par 𐩽, signe qui représente évidemment le chiffre 1 agrandi pour caractériser le nombre mille comme une très-grande unité. Quant au chiffre 𐩿, pour 50, il est visiblement la moitié de 𐩣, qui rend le nombre cent. Ainsi qu'on a pu s'en convaincre, le système de notation sabéen porte un cachet évidemment national, qui n'a pas même passé chez les Éthiopiens, malgré l'identité de l'écriture des deux peuples.

En ce qui concerne les poids et mesures ou les monnaies qui avaient cours chez les Sabéens, nos inscriptions fournissent quelques données précieuses mais insuffisantes que je signale à l'attention du lecteur. L'unité de mesure semble avoir été chez les Sabéens, comme chez les autres peuples sémitiques, la coudée, אמה (pl. אמת), l'hébreu אַמָּה, pl. אַמּוֹת. On lit סבע | עשר | אמה (Hal. 199, 1), 17 coudées; סבע | וארבעי | אמה (*id.*), 47 coudées; סדת | אמה (Hal. 256, 2), 6 coudées; שולת | אמה (Hal. 200, 2); un tiers de coudée; חמס | אמה (Hal. 413, 1; 417, 2), cinq coudées. Parmi les divisions de la coudée figure le doigt, אצבע, qui est deux fois mentionné dans nos textes : אחת | אצבעם (Hal. 667, 1-2), un doigt; חמני | אצבע (*id.* 661, 2), huit doigts. Puis vient le קב, *qab*, qui, chez les Juifs, était une mesure de capacité. Ce fait res-

sort du passage suivant : (מנ)פק | אמת | וחמס | קבם (Hal. 215, 2), une demi-coudée et cinq *qab*. Le pied semble avoir été désigné par le mot שחט (=شاحط, pl. int. שוחט), de شحط «recessit :» סרתי | שוחט (Hal. 352, 3), soixante pieds (?). Une subdivision du pied est le סֿבר (pl. int. אסֿבר), représentant apparemment le mot ظفر, צפרן «ongle,» pour indiquer sans doute le pouce. Le passage dans lequel cette mesure est mentionnée porte סבע | וארבעהי | אסֿברם (Hal. 199, 1), 47 pouces.

Parmi les poids en usage chez les Sabéens, un seul nom peut être reconnu avec quelque vraisemblance, c'est רב, qui paraît avoir servi pour peser surtout les métaux précieux. Bar. XLIII, 2,3 semble se rapporter à une somme d'argent dépensée par certains personnages pour la construction d'un édifice public qui montait à תֿמנהי | ומאת | רב, «180 *roabb.*» Hal. 148, 7 fait aussi mention du רב comme d'un poids, on y lit : פרע | מתבנטין | מקדחם | ררב [[ך]] «il a voué (propr. élevé = הֵרִים) au dieu Moutbannathiân un puisoir (مِقْدَحٌ) de 60 roubb.» Une espèce de monnaie courante est peut-être désignée par le nom de סלע, pl. int. אסלע(ם); ainsi Hal. 152, 8-9 fait mention de חמס | אסלעם «cinq selà.» Le mot סלע signifie «rocher, pierre,» et désigne, dans les écrits rabbiniques, le poids d'une demi-drachme ou *zouza*, זוזא. D'autres noms, qui ont l'air d'appartenir à la catégorie des poids et mesures, sont d'une nature encore plus problématique ; ce sont : 1° le אזל, qui

se rencontre dans la phrase באחת | אזלם (Hal. 598, 2) «pour une *azl*ⁿ;» 2° le תפד(ם), qui se trouve dans trois passages : תפדם | ממר (Hal. 148, 8-9), תפדם | מאתם (*id.* 154, 18) «cent *taoufid*ⁿ,» ‖III○Ꮖ‖ תמרן | תפדם (*id.* 151, 10) «des dattes soixante-trois *taoufid*ⁿ», et enfin 3° le חיאלי, dont il est fait mention deux fois dans la même inscription : חמש | חיאלים (Hal. 152, 6,7) «cinq *ḥaïâlay*ⁿ,» et עשר | חיאלים (*id.* 152, 5) «dix *ḥaïâlay*ⁿ.»

Nous réunissons les mots qui paraissent indiquer des poids et des mesures :

1. אמה «coudée»
2. אצבע(ם) «doigt»
3. קב(ם) «qab»
4. שחט (pl. int. שוחט) «pied?»
5. ט֫בר (pl. int. אט֫ברם) «ongle, pouce?»
6. רב
7. סלע (pl. int. אסלעם)
8. אזל(ם)
9. תפד(ם)
10. חיאל(ם)[1]

Nous allons aborder la question de la chronologie en usage chez les peuples de Saba. Nos textes jettent sur ce problème obscur un jour tout nouveau, qui doit servir à nous éclairer pour des recherches ultérieures. Le commencement de l'année sabéenne tombait, à ce qu'il paraît, vers l'équinoxe de l'automne, car le mot ח֫רף, qui désigne l'année, signifie

[1] On pourra peut-être ajouter à cette liste le terme אוֹ qui suit le nom de nombre שלתת (Hal. 50; Fr. 9), et qui paraît désigner une mesure de longueur comprenant plusieurs אמת ou coudées. Je crois aussi reconnaître une nouvelle unité de poids dans l'expression ברם (Os. 1, 8). Voir ma traduction de ce texte. (Note de 1873.)

proprement automne, c'est-à-dire la saison des pluies en opposition avec l'autre moitié de l'année appelée דת̇אן, de la racine דת̇א = דשא «germer, produire des plantes,» dans laquelle la terre se couvre de végétation. Les mois étaient lunaires, comme on peut le conclure du nom ורח̇ «mois,» qui signifie proprement «lune;» les Sabéens doivent, en conséquence, avoir employé des intercalations de mois et de jours, à l'effet de faire concorder l'année lunaire avec l'année solaire, qui règle les saisons. Voici les noms de dix mois que j'ai trouvés dans les textes épigraphiques.

[ורח̇ | ד̇]ח̇רף (Hal. 3, 4)	[ורח̇ | ד̇]חצ̇ר (H. 188, 7)
[ורח̇ | ד̇]חלתן (Ḥ. G. fin)	[ורח̇] | עבר | נגות (*id.* 5)
[ורח̇ | ד̇]פרע | בנים (H. 51, 19, 20)	[ורח̇ | ד̇]סלאם (*id.* 152, 15)
[ורח̇ | ד̇]אבהי (*id.* 51, 10, 11)	[ורח̇ | ד̇]ח̇לעת̇ (*id.* 16)
[ורח̇ | ד̇]פלסם (*id.* 48, 11, 13)	ד̇מחט̇ר | קדמתם (*id.* 149, 14)

Nous n'essayerons pas d'assigner une époque précise à chacun de ces mois; cependant quelques remarques sur ce sujet ne seront pas déplacées : le mois ח̇רף, ainsi que son nom l'indique, tombait en automne et était probablement le premier mois de l'année; le mois חצ̇ר «verdoyant» paraît avoir été le mois après la cessation des pluies, le nom חצ̇ר rappelle celui du mois חזיראן des Syriens, qui répond au סִיוָן du calendrier juif. L'expression ד̇מחט̇ר קדמתם signifie sans aucun doute «de la première

moisson, » מחמר dérive de חמר=חצר, araméen « moissonner; » or la première moisson se fait dans le Wâdi-Saba au mois de mars; de la forme de ce nom on peut conclure qu'il y avait aussi un autre mois qui portait à peu près le nom דמחמרם | תניתם « mois de la seconde moisson, » celle-ci ayant lieu environ trois mois plus tard. Le nom du mois דפרע | בנים signifie probablement « élévation de construction, » il rappelle par sa forme le mois éthiopien ጥቅምት, notre octobre, qui dérive de ጠቅመ « construire, bâtir. » Les mois דאבהי et דחלעת paraissent d'origine mythologique; דאבהי signifie « des pères » et rappelle le mois אב des Hébreux, peut-être était-il consacré aux mânes. L'autre nom חלעת semble composé de חל « force, » et de עת, abrégé du nom divin עתתר, l'Astarté des Sémites du nord; le mois hébreu et phénicien בל paraît aussi cacher le nom divin בעל. Cette circonstance n'a rien d'extraordinaire chez un peuple comme les Sabéens, qui avaient l'habitude d'appeler certains jours d'après des personnages célèbres, révérés peut-être comme demi-dieux; en voici quelques exemples :

יום | הע | חרמתם (Hal. 50, 1, 2) « Le jour de Ha' Ḥarmat^m? »
ביום | נף (Ab. 1, 5) « Au jour de Naouf. »

ביומה | יתעאל | רים | ובנם | תבעכרב | מלכי | מען (Hal. 485, 5) « Au jour de Iṯ'aël Riyâm et son fils Tobba'-Karib, rois des Minéens. »

ביום | מראסם | וקהאל | יתע | ובנם | אליפע | ישר | מלך | מען etc. (Hal. 504, 3, 4) « Au jour de leurs maîtres

Waqhael le Sauveur et son fils Eliafa le Juste, rois de Meʿin, etc. »

יום | ידמרמלך | ותראל (Hal. 145, 6, 7; 146, 6, 7; 148, 12, 13) « Au jour de Idhmarmalik et de Watrael. »

ביום | ידמרמלך | ובעתתר (Hal. 153, 8, 9) « Au jour de Idhmarmalik et de Baʿṭṭar. »

ביום | אבידע | ויתעאל (Hal. 209, 2) « Au jour d'Abyadaʿ et d'Iṭaél. »

ביומה | יתעאל | צדק | ובנם | וקהאל | יתע | מלכי | מענם | (Hal. 522, 2) « Au jour d'Iṭaél le Juste et de son fils Waqhaél le sauveur, rois de Meʿin. »

Au sujet des ères, ce qui frappe tout d'abord c'est que, contrairement à l'usage adopté par les Sémites du nord, les textes sabéens ne datent jamais du règne de tel ou tel roi. Il y a deux modes différents pour fixer les dates. Le premier procédé, celui qui est le plus récent, se rapporte à une époque antérieure qui, par suite de quelque événement mémorable, est devenue le commencement d'une ère nouvelle. On ne connaît jusqu'à présent que deux inscriptions portant trace d'une ère. L'inscription n° 3 de mon recueil, laquelle se trouve aussi chez Fresnel sous le même numéro, porte la phrase תלתה ... וסבעי | וחמס | מאתם | חיו « 573 Ḥayw. » L'opinion émise par Fresnel, que le mot חיו, qu'il traduit « vivez, » a été ajouté seulement pour ne pas terminer la phrase par le mot מאתם « cent, » qui ressemble au verbe מת « mourir, » est trop fantastique pour qu'on puisse s'y arrêter; la seule chose sûre, c'est que חיו, écrit aussi חיום, est un nom sabéen très-fréquent; ce

nom est, à ce qu'il parait, celui du graveur. Le commencement de cette ère peut être fixé approximativement vers l'an 115 avant Jésus-Christ. Cette date résulte de l'inscription de Ḥiṣn Ghourâb, qui est de l'an 640 (ארבעי | וסה | מאתם | חרפתם), et qui est l'œuvre d'un prince échappé aux Éthiopiens après leur victoire sur le dernier roi himyarite (voyez plus loin l'interprétation de ce texte); or comme cet événement, d'après les meilleures chronologies, eut lieu en 525 après Jésus-Christ, il est clair que l'ère en question ne peut pas dépasser l'an 115 avant Jésus-Christ. A cette époque l'empire sabéen était encore dans toute sa puissance, car un peuple ne prend pas d'ordinaire un événement néfaste pour point de départ de sa chronologie. Un siècle plus tard, la renommée des grandes richesses accumulées par les Sabéens s'était répandue jusqu'à Rome, au point de tenter la cupidité d'Auguste.

Le procédé le plus généralement adopté est d'autant plus intéressant qu'il ne se retrouve pas chez les autres peuples sémitiques, à l'exception des Assyriens, et il prouve une organisation politique autrement puissante et stable que celle des peuples syro-arabes[1]. Les Sabéens, comme les Assyro-Babyloniens, faisaient usage d'éponymes, c'est-à-dire que les années étaient nommées d'après certains personnages célèbres, probablement des rois et des gou-

[1] Toutefois, l'usage de dater des années des archontes ou suffètes se retrouve chez les Carthaginois et dans leurs colonies, à Marseille, à Malte et en Sardaigne.

verneurs. On voit que, pour désigner les années, les Sabéens employaient le même système que pour indiquer les jours remarquables. Nos connaissances historiques sont tellement imparfaites que ces sortes de dates sont pour nous lettre close; mais il est possible qu'avec des fouilles dans les grandes ruines du Yémen, on découvre des tablettes éponymiques pareilles à celles de l'Assyrie. Pour le moment il suffit de constater ce procédé par les passages suivants, extraits des textes épigraphiques.

1° בחרף | עמכרב | בן | סמהכרב | בן | חתפרם (Os. I, 9-11) « L'année de ʿAmmikarib, fils de Samhikarib, fils de Ḥa'tfar^{m}. »

2° בחרף | סמהכרב | בן | תבעכרב | בן | פצחם (Os. X, 4, 5) « Dans l'année de Samhikarib, fils de Tobbaʿkarib, fils de Faḍḥ^{m}. »

3° בחרף | ודדאל | בן | יקהמלך | כבר | חלל (Os. XIII, 12, 13) « Dans l'année de Waddàdêl, fils de Yaqaḥmalik Kebir Khalil (ou le grand, le bien-aimé). »

4° בחרף | סמהכרב | בן | תבעכרב | בן | חדמת (Os. XIV, 5, 6) « Dans l'année de Sambikarib, fils de Tobbaʿkarib, fils de Ḥadhmat. »

5° ......בן | והבאל | יחת | מלך | סבא (Os. XXXII, 3) « ... fils de Wahbêl Yaḥat, roi de Saba. »

6° [בחרף] | נבטאל | בן | עמאמר (Os. XXVI, 9-10) « Dans l'année de Nabthaêl fils d'ʿAmamir. »

7° דחרף | ...כרב | בן | נשאכריב | בן | פצחם (Hal. 48, 12, 13) « De l'année de ..... Karib, fils de Nischakourayb, fils de Faḍḥ^{m}. »

8° דחרף | בעתתר | בן | חדמת (Hal. 51, 10, 11) « De l'année de Baʿṭṭar, fils de Ḥadhmat. »

9° דחרף | נשאכרב | בן | כבר | חלל (Hal. 51, 19,20) « De l'année de Nischakarib, fils de Kabir Khalil. »

10° בחרף | סמהעלי | בן | אלשרח | בן | סמהעלי (Ab. 1, 5-7) « Dans l'année de Samhiʿali, fils de Elascharḥ, fils de Samhiʿali. »

Disons-le encore une fois, ces dates sont de vrais éponymes et ne se rapportent nécessairement pas au roi régnant, comme le prouve clairement l'inscription d'Abyan, qui fut gravée sous le règne de שרחבאל תבע et qui n'en est pas moins datée de l'année de Samhiʿali II[1].

[1] Le fait des éponymes sabéens a été déjà signalé par M. Fr. Lenormant dans un travail antérieur à mon retour du Yémen.

(La fin à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE

OU

NOTICE DES LIVRES TURCS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE,

DURANT LES ANNÉES 1288 ET 1289 DE L'HÉGIRE.

PAR M. BELIN,

CONSUL GÉNÉRAL, MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

La notice bibliographique que nous offrons aujourd'hui aux amateurs de la littérature orientale est la *quatrième* de la série dont nous avons entrepris, depuis plusieurs années, la publication successive. La périodicité biennale de notre *Bibliographie ottomane* a permis, nous l'espérons, d'apprécier la nature et l'importance du mouvement littéraire dans la capitale de la Turquie, et l'on a pu constater ainsi les progrès obtenus tant dans le nombre que dans le choix des ouvrages livrés chaque année au public. On a pu remarquer également qu'un certain groupe d'hommes, trop peu nombreux encore, mais parmi lesquels figurent telles notabilités con-

sidérables surtout par leur zèle et leur savoir, se sont imposé la noble tâche de répandre l'instruction parmi le peuple, de cultiver son esprit, de lui former le goût, et en même temps, sous l'inspiration d'un sentiment tout patriotique, de dépouiller l'idiome actuel des vaines parures empruntées à l'étranger pour lui rendre, dans l'expression comme dans la forme, un caractère plus particulier, plus national. Ces généreux efforts ont trouvé des imitateurs, et la présente notice, comprenant les livres publiés à Constantinople durant les années 1288 et 1289 de l'hégire (du 22 mars 1871 au 27 février 1873), se fait remarquer non moins par les choix faits dans la littérature orientale elle-même que par les emprunts faits à l'Occident.

Comme d'usage, les livres sortis des presses de l'Imprimerie impériale sont de deux catégories : l'une destinée au commerce, l'autre aux écoles du Gouvernement.

Pour l'année 1288, la première catégorie a fourni 46,590 volumes; la seconde, 74,000; soit en tout : 120,590 volumes.

Pour 1289, le chiffre des volumes de la première catégorie a été de 50,880; celui de la seconde, de 45,000; soit en tout : 95,980.

Constantinople, le 12 mars 1873.

1287.

1. الجام العوام «Le frein du peuple,» ouvrage dogmatique, composé par Imam Mohammed elgha-

zâli, afin de démontrer la vraie doctrine traditionnelle, les points qui s'en écartent ou qui sont altérés; tout arabe; 91 pages, in-12; imprimerie du *Moahib;* prix : 4 piastres.

Ce traité se compose de trois chapitres : chap. 1er, Démonstration de la véritable doctrine des anciens; chap. II, Preuves de la vérité de cette doctrine et du caractère d'innovation de tout ce qui y est contraire; chap. III, Fragments divers et utiles sur ce sujet.

2. احكام عدليه «Code civil,» IIIe livre ; *de la caution*, comprenant une préface, technologie et trois chapitres : bases et conditions de la caution; ses divers modes; libération de la caution; art. 612 à 672; 15 pages, grand in-8°; Imprimerie impériale, rébi ewel 1287; prix : 3 piastres.

Ce fascicule (*medjellè*) est signé par Djevdet pacha, président de l'Ahkiâmi-adliè, deux membres de la même cour, deux conseillers d'État et un membre de la commission. (Voyez notre précédente Notice, année 1287, n° 1.)

1288.

1. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

3. احكام عدليه «Code civil,» IVe livre : *De la cession* (*havâlè*, assignation de payement sur un tiers), comprenant : préface, technologie et deux chapitres : bases et conditions de la cession; dispositions judiciaires y relatives; art. 673 à 700; p. 1 à 7 inclusivement.

Id. Ve livre : *Du gage* (*réhin*), comprenant préam-

bule, technologie et quatre chapitres : remise du gage; de celui qui donne le gage et de celui qui le reçoit; de la chose donnée en gage; dispositions judiciaires concernant le gage; art. 701 à 761; pages 1 à 12 inclusivement, grand in-8°; Imprimerie impériale, moharrem 1288; les deux livres réunis en un; prix : 5 piastres.

Mêmes signatures qu'au troisième livre.

4. احكام عدليه « Code civil, » VI[e] livre : *Du dépôt* (*védi'a*), comprenant : préambule, technologie et cinq chapitres : base et conditions du dépôt; dispositions judiciaires relatives au dépôt; conditions de la remise du dépôt; motifs nécessitant la garantie du dépôt; dispositions concernant le déposant et le dépositaire; 18 pages grand in-8°; Imprimerie impériale, djemazi ewel 1288; prix : 5 piastres.

Ce livre paraît avoir été refondu et par suite annulé; en effet, quoiqu'il commence à l'art. 762 et finisse à l'art. 839, le livre suivant commence aussi au même art. 762, pour finir à l'art. 840.

Une traduction des codes ottomans a été faite, en grec, par M. Nicolaïdis, et en bulgare, par M. Arnaoudoff.

5. تركيب بند « Recueil de poésies spirituelles, » composées l'année précédente et publiées par Aïetoullah beï efendi, *mouavin* (auditeur) au Conseil d'État.

6. تفسير شريف « Commentaire du Coran, » par Osman efendi, ancien mufti de la grande maîtrise de l'artillerie, commençant à « la grande nouvelle »

(chap. LXXVIII), et finissant à la sourate Tabbat, dite aussi Abou-Lahab (chap. CXI).

Rédigé d'abord en arabe, ce livre a été ensuite traduit en turc par l'auteur; prix, le volume arabe : 15 piastres; la version turque, 25.

7. ثمرات الفؤاد فى المبدا والمعاد « Les fruits du cœur sur le principe et la fin; » ouvrage de philosophie et d'histoire religieuse en cinq chapitres, écrit en 1034 de l'hégire, par Sâri Abdullah, reïsul-kuttâb, et l'un des savants les plus distingués du Roum; édition publiée d'après un manuscrit corrigé par l'auteur; 311 pages; Imprimerie impériale; prix : relié, 25 piastres.

Chap. 1er : De la création d'Adam et des êtres animés; chap. II : Du principe de l'amour, de la pureté du cœur, du *djezb*; chap. III : Du *sulouk*, des *tâlib* et du *taryq*; chap. IV : Des dangers du monde, exhortation pour entrer dans les voies de Dieu; chap. V : De la *chaîne* des différentes congrégations religieuses; des naqchbendiè, des khalvetiè; biographie des *saints*; conseils, etc.; le tout entremêlé de citations et de morceaux choisis, empruntés aux principaux maîtres de la littérature persane.

L'auteur de ce livre était l'un des savants les plus distingués de son temps; il a écrit un commentaire remar uable du *Mesnévi*, ainsi que les livres suivants : *Nacihatul mulouk*, *Dèrè vè djevhèrè*, *Destourul-inchâ*, *Mirâatul esfiâ*, *Meslekul-ouschaq*, traitant des doctrines et des saints du soufisme; il a encore écrit divers traités sur d'autres sujets, et a donné une nouvelle édition corrigée des *Fatouhâti-mekkiè*. Il mourut en sefer 1071 (1660); sa biographie se trouve en tête du premier volume de son commentaire du *Mesnévi*.

8. در الصكوك « La perle des actes (judiciaires); »

choix de *hudjets* et titres judiciaires divers, dressés par les câdis les plus célèbres. Imprimerie impériale; prix : 80 piastres.

Cf. Bianchi, *Bibliographie ottomane*, n° 123.

9. سورة الواقعة تفسيرى « Commentaire de la sourate de l'événement, » ou du jugement dernier; le LVIe chapitre du Coran; prix : 5 piastres.

10. مثنوى معنوى « Le *Mesnévi* de Djâmi; » texte; Imprimerie impériale; prix : 15 piastres.

11. مثنوى شريف شرحى « Commentaire du *Mesnévi*, » par le reïsul-kuttâb Sâri Abdullah efendi; cinq volumes; Imprimerie impériale; prix : 150 piastres.

Cf. ci-dessus, n° 7.

12. مجمع الاصول « Recueil des principes, » traité de jurisprudence, avec commentaire. Imprimerie impériale; prix : 24 piastres.

13. مجمع نوح « Recueil de Nouh, » ou mieux de ses traités sur des questions religieuses; lithographie d'Es'ad efendi; 517 p. grand in-8°; prix : 38 piastres.

14. مرقاة ترجمه‌سى Version turque du *Mirqât ulouçoul ila ilmelouçoul*, de Molla Khosrou; traité arabe des principes de la science religieuse, par Osman ibn Moustafa elguelibouli, elistambouli : texte arabe surligné, traduit et commenté; Imprimerie impériale; 326 pages, in-8°; prix : 20 piastres.

15. ميزان الموازن فى امر الدين « Le criterium du critique en fait de religion, » traité de discussion

religieuse, en persan, par Mirza Nedjef Ali, secrétaire de l'ambassade persane à Constantinople; Imprimerie impériale; prix : 23 piastres.

16. نظم الفوائد كتابى «L'arrangement des choses utiles,» commentaire de l'*Aqâïd* de Djâmi, par Cheïkh-Zadè; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres et demie.

17. ولايتنامه «Traité de la sainteté,» par Hazreti Khounkiâr Hadji Bektâch véli elkhouraçâni; exposé des vérités de la foi musulmane. Avant-propos et neuf chapitres : degrés de l'élévation successive de l'homme vers Dieu; *taryqat* (la vie religieuse); *ma'rifet* (connaissance de Dieu); *haqyqat* (la vraie connaissance) et ses divers degrés; *tevhid* (unité de Dieu); de Satan et de ses œuvres; de l'unité des sciences; de la création d'Adam, de l'homme; 80 pages in-12; imprimerie de Tatios; prix : 5 piastres.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

18. اثالر سوزى «Paroles des anciens,» ou *zuroubi-emçâli osmânîè* «proverbes ottomans;» recueil de proverbes ou locutions proverbiales turques, réuni et édité par S. E. Ahmed Véfyq efendi, ancien ministre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; 168 pages in-12; prix : 10 piastres.

Ce recueil, classé selon l'ordre alphabétique, contient plus de 5,000 proverbes ou locutions proverbiales; il est suivi du *Micromégas* de Voltaire, traduit en turc par le même savant; 31 pages, avec introduction de l'éminent traducteur.

Cette dernière partie ne se trouve pas jointe à toute l'édition des proverbes.

19. الف ليله وليله «Les mille et une nuits,» traduit de l'arabe en turc; imprimerie des Arts-et-Métiers; relié à la franque : 120 piastres; à certains exemplaires se trouve jointe l'*Histoire de Hâtem-Taï;* prix : 130 piastres.

Une édition de ce livre a été publiée, en 1286, à l'imprimerie du *Djérideï-havâdis :* 10 piastres le volume. (Cf. sur le *Dâçitâni Hâtem tâïi*, Hammer, *Journ. asiat.* mars 1843, n° 172.)

20. بوستان شيخ سعدى «Bostan de Cheïkh Sadi;» Imprimerie impériale; 158 pages; prix : 12 piastres.

Édition revue avec soin, d'après une copie choisie par le commentateur lui-même. En tête du volume se trouve l'article du *Kechfuz-zunoun* relatif au Bostan et fournissant les renseignements suivants : «Ce livre, rédigé par Sadi, mort en 691, a été l'objet des études de plusieurs commentateurs, parmi lesquels on peut citer Cheikh Moustafa ibn Chaaban, surnommé *Essurouri*, mort en 969, commentaire persan; Mevlana Chem'y, Mevlana Soudi elbosnavi, tous deux morts vers l'an 1000; ce dernier commentateur est le meilleur de tous; enfin, Elhavâli elboursavi, mort en 1017.»

21. ديوان «Recueil de poésies,» de feu Noman Mâhir beï efendi, ancien ministre de l'evcaf; édition correcte; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

22. سودى شرح بوستان «Commentaire du Bostan, par Soudi.» Imprimerie impériale; format oblong; 2 volumes, précédés chacun d'un index; le premier, de 604 pages, terminé en sefer 1288; le

second, de 402 pages, terminé durant le cours de la même année; prix : broché, 43 piastres; relié, 45; à la franque, 56 piastres.

En tête du premier volume se trouve cette notice biographique, tirée du *Zeïl al-Chaqâïq* : « Mevlana Soudi elbosnavi, après avoir acquis un grand renom dans les lettres et dans les sciences religieuses, s'était contenté d'une modique pension de retraite; mais, rappelé à la vie active, il fut nommé professeur des pages (*ghilmân*) du sultan, à Ibrahim pacha saraï; il mourut dans l'exercice de ses fonctions vers l'an 1000 de l'hégire; il est auteur d'un commentaire du *Mesnévi* et d'une version de la *Kâfiè* et de la *Châfiè*. »

23. شرح نطق حيدرى « Commentaire du *Noutqy-haïdèri*, » par Moustafa Vehbi efendi, membre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; prix : 7 piastres.

24. كلبهء هندى « La chaumière indienne, » de Bernardin de Saint-Pierre, traduite en turc, sans nom d'auteur; prix : 2 piastres et demie.

25. له روين ده پالمير « Les ruines de Palmyre, » de Volney, traduites en turc par un auteur anonyme; prix : 2 piastres.

26. مجموعه من نوادر الادبا وآثار الظرفا « Recueil de morceaux choisis, » en vers et en prose, tirés des meilleurs auteurs ottomans; troisième fascicule; Imprimerie impériale; prix : 6 piastres.

Voyez notre Notice pour l'an 1287, n° 25.

27. مقامات حريرى « Les séances de Hariri, » version turque du texte arabe, dédiée à S. M. le Sultan

par un savant contemporain; imprimée à Constantinople pour la première fois; Imprimerie impériale; Ier volume, prix : 30 piastres.

28. منتخبات آثار عثمانیه « *Selectæ* ottomans, » morceaux choisis de littérature en vers et en prose, tirés des meilleurs écrivains ottomans, savoir : Aâli pacha, Kiâmil pacha, Sâmi pacha, Nevrès pacha, Safvet pacha, Ethem pacha, Kemâl pacha, Djevdet pacha; et parmi les anciens : Veïci, Nerguèci, Qara tchelebi-zâdè, Moustafa hâdjib, Aâcim, Aâli tchelebi, Pir-zâdè sâhib, Na'ïma, Mehemmed Sa'ad-eddîn; poëtes : Bâqy, Râghib, Rouhi bagdâdi, Surouri, Féhim, Sâmi, Aïni, Fuzouli, Aârif pacha, Cheref, Fitnet, Es'ad Moukhlis pacha, Nef'i, Nédîm, Vehbi, etc.; prix : 30 piastres.

29. منظومهء منصور « Poésies de Mansour Niïazi efendi; » Imprimerie impériale; prix : 3 piastres et demie.

30. نصائح الاطفال « Conseils à la jeunesse, » recueil sommaire de conseils et de morale, pour la bonne éducation des enfants; à l'usage des écoles *ruchdïè*, par Emîn-Ïumni efendi; prix : 2 piastres et demie.

31. نوادر الاثار « Œuvres remarquables, » recueil de poésies des auteurs turcs, anciens et modernes; prix : 1 medjidiè d'argent.

Réimpression d'une édition épuisée, imprimée en Égypte.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

32. تاريخ جودت «Histoire ottomane de Djevdet;» VIIe volume; Imprimerie impériale; 492 pages; prix: 45 piastres.

Ce volume traite des événements compris entre la fin de 1212 et 1219 (1797-1804), savoir: les préparatifs et le récit de l'expédition française en Égypte, la campagne de Syrie, les événements du Liban; la paix de la France avec l'Autriche; l'évacuation de l'Égypte, la paix avec la Turquie; le soulèvement ouahabite, les affaires de Servie, du Montenegro, etc.; p. 1 à 409.

Suit, p. 410 à 492, une série de pièces et de documents annexes, au nombre de 21.

33. تاريخ جودت «Histoire ottomane de Djevdet pacha;» VIIIe volume; Imprimerie impériale; 456 p.; prix: 45 piastres.

Ce volume contient le récit des événements accomplis entre la fin de l'année 1219 et 1223 (1804-1808), savoir: l'avénement de Napoléon Bonaparte à l'Empire, le nouveau partage de l'Allemagne, la coalition européenne contre la France; la nomination de Mohammed Ali pacha au gouvernement de l'Égypte, la destruction des Mamlouks, la guerre du Hedjaz, l'alliance russo-turque, les victoires de la France dans toute l'Europe, l'entrée des Français en Pologne, le passage des Dardanelles par l'escadre anglaise, les séditions militaires à Constantinople, la paix de Tilsitt, l'ambassade de Seïd Vahid efendi à Paris, la guerre d'Espagne; mort de Sultan Selim; avénement de Sultan Mahmoud II. Résumé, etc., p. 1-438; pièces et documents annexes, p. 439-456, au nombre de 10.

34. بيك ايكيوز يتمشده فرانسه ايله پروسيا محاربه سنك تاريخى «Histoire de la guerre franco-allemande

de 1870,» traduite en turc sur la version grecque de Leipzig par Īanco Vatzidis, traducteur à la direction générale des douanes; grand in-8°; imprimerie voisine de la Sublime Porte; fascicules 1 à 5; 1er fascicule, 48 pages; prix : 1 bechlik d'argent.

Cet ouvrage est accompagné des portraits lithographiés avec le *fac-simile* de la signature des personnages ayant pris part à ces événements; l'ouvrage entier doit former douze fascicules.

35. تاريخ مجمل قوانين روما «Histoire abrégée des institutions de l'ancienne Rome,» par Vaça efendi, ancien membre de l'*ahkiâmi-adlïè*. Imprimerie de la *Société scientifique ottomane;* prix : 7 piastres.

Cet ouvrage a été publié, en une série d'articles, dans le journal turc *Haqâïqul-veqâï*. Le même auteur a publié aussi, dans le *Courrier d'Orient*, février 1872, une *Esquisse historique sur le Montenegro*, d'après les traditions de l'Albanie.

36. حكايهء طيار زاده «Histoire de Taïar-zâdè,» récit du Bataq-khânè sis à Fâzil pacha Saraï, du temps de Sultan Mourad ghâzi; prix : 3 piastres.

37. دفتر عاشقان وسير صادقان «Le livre des amants (divins), la biographie des justes,» par Gheïghousouz sultan, l'un des plus illustres hommes de Dieu; prix : 5 piastres.

38. ترجمهء روضة الاحباب «Version du verger des amis,» faite du persan, par Mahmoud Maghniçaoui Bikli-zâdè; 3 *maqced* «chapitres,» en quatre volumes; Imprimerie impériale; 2e édition; prix : les quatre volumes reliés en deux, 120 piastres; en quatre volumes : 130 piastres.

Histoire musulmane, depuis le commencement de la mission de Mahomet jusqu'à la fin de la dynastie des Abbacides, accompagnée du récit de l'affaire de Kerbelah.

Cet ouvrage, écrit en persan, à l'instigation de Mir Alichir Nevâïi, par Ataoullah Djemal eddin, est divisé en trois *maqced* «chapitres,» dont les deux premiers sont contenus dans les tomes I, II et III; le IVe, de 530 pages, traduit en 1112 de l'hégire, renferme l'histoire des douze imams, des Ommiades et des Abbacides. Une première édition de ce livre a été publiée sous Sultan Abdul Medjid et dédiée à ce prince.

39. شفيق نامه «Chronique de Mehemmed Chéfyq,» relation de la sédition dite «d'Andrinople,» arrivée en 1115, sous Sultan Moustafa II; prix : 20 piastres.

Livre très-élégamment écrit, racontant, en énigmes (*laghz*) et allusions (*mouamma*), la déposition de Sultan Moustafa et l'avénement d'Ahmed III; seconde édition, augmentée, sous ce titre, *Chéfyq nâmè cherhi*, d'un *riçalè* ou traité d'Ahmed ibn elhadj, expliquant les expressions métaphoriques et proverbiales contenues dans le premier ouvrage. (Cf. notre Notice pour l'an 1282 et aussi la *Biblioth. Silvestre de Sacy*, t. III, manuscrits, n° 355.)

40. طبرى تاريخى ترجمه سى «Version (turque) de la chronique de Tabari;» Imprimerie impériale; prix 130 piastres.

Cf. Hammer, *Journ. asiat.* août-septembre 1846, n° 221.

Feu Dubeux a publié, pour le *Comité des traductions*, un premier volume de cet ouvrage, avec traduction française; et plus tard, M. Kosegarten une version latine. M. Zotenberg a publié une nouvelle traduction française dont trois volumes ont paru.

41. كريد تاريخى «Histoire de Crète,» par Huccin

Kiâmi beï; Ier volume; imprimé avec les beaux caractères de feu Moustafa Izzet efendi; prix : broché, 20 piastres; relié, 23.

Relation publiée, pour la première fois, de l'histoire ancienne et moderne de la Crète, accompagnée de carte et planches.

4. SCIENCES DIVERSES.

42. بدرقهء اطبا « Le guide des médecins, » par le docteur Huceïn efendi, inspecteur des études à l'école impériale de médecine; prix : relié, 28 piastres; broché, 23.

43. برازيليا سياحتنامه‌سى « Voyage au Brésil, » par Imam Abdurrahman baghdâdi, aumônier de l'escadre ottomane envoyée, il y a quelques années, à Basra, voie du Cap, et qui, dans le cours du voyage, toucha au Brésil; récit écrit d'abord par l'auteur en arabe; la version turque approuvée par le conseil supérieur de l'instruction publique; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

44. پرمير قونسانس « Premières connaissances, » traité des matières enseignées aux enfants dans les écoles d'Europe, traduit en turc sous le titre de *ma'loumâti ibtidâïiè* « traité des connaissances élémentaires. »

45. جغرافيا « Traité de géographie, » par Halîm beï; Ier volume; Impr. impériale; prix : 35 piastres.

46. جغرافيا ترجمه‌سى « Version turque d'un traité français de géographie, » par Abdul-Halîm beï, auditeur au conseil d'État; Ier volume, grand in-8°,

deux parties : la première, de 307 pages; la seconde, de 303 pages; Impr. impériale; prix : 35 piastres.

47. سالنامه « Annuaire » pour l'année 1288; Imprimerie impériale; 255 pages; 26ᵉ année; prix : 10 piastres.

Cet annuaire, précédé d'un index, contient les chapitres suivants : calendrier comparé, arabe, grec et franc (vieux et nouveau style); heures du lever du soleil, de l'*asr* ou *ikindi* (trois heures après midi) et du coucher du soleil; concordance des années solaires et lunaires; latitude et longitude des principales villes de l'empire; événements généraux les plus célèbres; chronologie des sultans ottomans; bibliothèques de Constantinople; formules officielles de protocole; corrélation hiérarchique de la magistrature, de l'armée et de l'administration; hiérarchie judiciaire; maison du sultan (*mâbéïn*); conseil des ministres et conseil privé; conseil d'État; haute cour de justice; conseil supérieur de l'instruction publique; conseil de la guerre; conseil de l'amirauté, de la grande maîtrise de l'artillerie; cour des comptes; cour du contentieux, aux finances; cour d'appel; tribunal de commerce; conseil des douanes; conseil de la police; conseil de l'inspection des vacouf; conseil des travaux publics; conseil de préfecture; conseil sanitaire; municipalité; hiérarchie des bureaux de la Porte; fonctionnaires des diverses administrations; référendaire du divan impérial; chefs des bureaux de la Porte; chefs des bureaux de l'instruction publique; chefs du ministère de la guerre; chefs du ministère des finances; chefs de l'amirauté et de l'artillerie; chefs du trésor impérial (monnaie); ministère de la police; chefs des bureaux de la douane, de la préfecture, du *tidjâret* (ministère du commerce) et du domaine; fonctionnaires de la magistrature, de l'armée, des divers corps d'armée; état-major de l'artillerie; corps des officiers de la marine; école impériale militaire; écoles préparatoires de Constantinople et des provinces;

école impériale du génie; commissaires auprès des chemins de fer et des routes; école impériale de médecine et société impériale de médecine; école des arts-et-métiers; inspecteurs des écoles; académie (*dâral-fanoun*); lycée impérial de Galata-seraï; école normale pour les deux sexes; école d'administration; école bureaucratique; école des ingénieurs; école normale primaire; écoles *ruchdiè* des deux sexes à Constantinople et ses environs; administration impériale des mines; écoles *ruchdiè* de Roumélie et d'Anatolie; conseil de la division de gendarmerie; agents des prisons; médecins consultants, par quartiers; pompiers; résidence des points centraux de police; administration des bateaux à vapeur du Bosphore; liste des gouverneurs généraux, inspecteurs et autres fonctionnaires des *vilâiet* ou préfectures; représentants à Constantinople des gouverneurs généraux; directeurs des douanes dans les provinces; tribunaux de commerce dans les provinces; manufactures relevant de la grande maîtrise de l'artillerie et de la liste civile; corps diplomatique et consulaire ottoman; corps diplomatique et consulaire étranger; chefs des cinq communautés religieuses : 1° grecque; métropolitains, évêques, résidence, juridiction; 2° arménienne (non unie); grades, évêques, moines, résidence, juridiction; 3° catholique (arménienne unie); résidence, *mourakkhaça*, moines; 4° grecque unie; titres, nom, grade, juridiction; 5° israélite; résidence, nom, juridiction; listes des divers journaux publiés à Constantinople; agents de l'administration des télégraphes; agents de la poste ottomane; tarif postal; nomenclature des préfectures, sous-préfectures et cantons de l'empire.

48. سهم الغيب « Le tirage de l'inconnu; » opuscule sur les horoscopes; version turque du *saint* imam Djafer Sâdyq; Imprimerie impériale; prix : 3 piastres.

49. فن اسپیچیاری « La science du pharmacien, »

par le docteur Hucein efendi, professeur à l'école impériale de médecine; prix : relié, 23 piastres.

Cf. ci-dessus, n° 37.

50. معلومات نافعه «Connaissances utiles,» abrégé des sciences, par demandes et réponses, par Costantinidis efendi, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique; imprimerie de l'École des arts-et-métiers; 40 pages; prix : 3 piastres.

5. LINGUISTIQUE.

51. حديقة الاعلال «Le jardin des mutations,» traité grammatical; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

52. سيلكوتى على التصديقات «Commentaire de Silkiouti sur le *Tasdiqât*,» l'un des chapitres du *Chemsiètéin* «les deux soleils,» ouvrage de rhétorique.

Voyez la notice de Hammer, sur une précédente édition de ce livre, *Journal asiatique*, août-septembre 1846, p. 255, et notre Notice pour l'année 1286, n° 5.

53. سؤال وجواب رسالهسى «Questions et réponses;» traité élémentaire de grammaire, par Ishaq efendi, réimpression; Imprimerie impériale; prix : 8 piastres.

Cf. notre Notice pour l'année 1283, LINGUISTIQUE.

54. مفتاح لسان «La clef du langage,» vocabulaire dressé en forme de *Tohfeï-Vehbi* «jardin des racines de Vehbi,» contenant les mots français les plus usités, le nom des jours de la semaine, des mois, des astres; les signes de convention pour lire

le français écrit en lettres turques, avec le terme français au-dessous, etc.; prix : 6 piastres.

Cf. notre Notice pour l'année 1281, LINGUISTIQUE.

1289.

1. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. احکام عدليه «Code civil,» VIe livre: *Des dépôts* dits *émânât*, «choses se trouvant auprès d'une personne, regardée, tenue comme sûre;» variété du *védî'a*, s'il ne lui est identique; point d'index; préambule, technologie; trois chapitres : dispositions judiciaires générales, touchant les *émânât;* conditions et garanties du dépôt (*védî'a*); du prêt (*'aârîè*); articles 762 à 832; p. 1 à 18, grand in-8°.

Id. VIIe livre : *Du don* (*hibè*); sans index; préambule; technologie; deux chapitres : base et réception (acceptation) du don; dispositions judiciaires relatives au don; articles 833 à 880; p. 1 à 10; Imprimerie impériale, sefer 1289; les deux livres en un; prix : 5 piastres.

Ce *medjellè* porte les mêmes signatures que le n° 2 de l'année 1287, ci-dessus.

2. احکام عدليه «Code civil,» VIIIe livre: *De l'attentat contre la propriété* (*ghasb*); technologie; chapitre 1er, deux paragraphes : de la détention arbitraire du bien d'autrui, ou possession de mauvaise foi; chapitre II, quatre paragraphes : de la perte (destruction ou dommage, *itlâf*) de la propriété; ar-

ticles 881 à 940; Imprimerie impériale, djemazi akher 1289; 18 pages, grand in-8°; prix : 5 piastres.

Une version française du *Code civil ottoman*, livre Ier, *De la vente*, a été publiée par M. Vitchen Servicen, licencié en droit de la Faculté de Paris; Constantinople, 1872; 88 pages in-8°. — Cette version, qui se recommande par son exactitude, est accompagnée de *références* au Code français.

Enfin, la collection générale des lois de l'empire, dont le premier volume vient de paraître, a été publiée par M. Aristarchi bey (Grégoire) sous ce titre : *Législation ottomane ou recueil de lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman;* Ier volume. 1873; 427 pages in-8°; prix à Constantinople : demi-livre turque; à l'étranger : 13 francs. Notre version française de la loi sur *la propriété foncière* a été reproduite textuellement dans ce recueil. (Voyez *Étude sur la propriété foncière en pays musulman et spécialement en Turquie*, par Belin.)

3. اجل قضا « La destinée, » par Tevfyq efendi; cinq chapitres; prix : 7 piastres et demie.

4. اظهار الحق ترجمه سی « Traduction de l'*Izhâr ul-haqq*, » de Hadji Rahmetoullah efendi; ouvrage dogmatique; prix : 30 piastres.

Voyez notre Notice pour l'année 1284, n° 2.

5. بوستان العارفين « Le jardin des savants (dans les sciences divines); » ouvrage de morale, par Aboulleïs Samarqandi; Impr. impériale; prix : 12 piastres.

6. بهجة الفتاوى « L'éclat des fetva, » recueil de décisions juridiques; ouvrage renommé dans la magistrature, par Mevlana Aboulfazl efendi, el-ïenichehiri, surnommé « la gloire du rite hanéfite ». Imprimerie impériale; prix : 100 piastres.

Mufti de la cour, ce personnage occupait les fonctions de cheikh ulislam depuis le mois de mai 1718; il fut destitué en 1143 = 30 septembre 1730. On peut voir dans Hammer (XIV, 147) le fetva rendu par lui à l'occasion de l'ambassade, à Constantinople, du prince Afghan Echref Khan, et qui décida la continuation des hostilités entre la Turquie et la Perse.

Cette édition a été revue avec soin au Cheikh ulislam capouçou; elle est accompagnée de nouvelles décisions inscrites à la marge et d'un appendice intitulé *Meçâili muteferriqa* « questions diverses. » Je possède, dans ma bibliothèque, un bel exemplaire manuscrit de cet ouvrage.

7. ترجمه درر الحكام فى شرح غرر الاحكام « Traduction du *Dourer* sur le commentaire du *Ghourer*, » de Molla Khosrev; grand ouvrage de jurisprudence religieuse. Imprimerie impériale; prix : 45 piastres.

Cf. Hammer, *Journ. asiat.* mars 1844, n° 299.

8. تقرير القوانين المتداولة من علم المناظرة « Exposé des lois en vigueur sur la science des débats litigieux, » par Mehemmed elmar'achi satchaqly zâdè; quatre parties : préface, deux chapitres et *khâtimè;* ouvrage arabe de jurisprudence; 35 pages, in-8°; imprimé à l'Imprimerie impériale, par Es'ad efendi elqarahiçâri; prix : 10 piastres.

9. خلاصة الاجوبة « Le résumé des réponses; » réunion, en un seul ouvrage, des six principaux recueils de fetva suivants : le *Nétidjè*, Ali-efendi, le *Behdjet*, Abdurrahim efendi, Ibn Nedjim et Feiziiè, classés dans un ordre qui permet de reconnaître facilement la similitude ou la différence existant entre

chaque décision ; relié : 4 medjidiè et demi ; broché, 4.

Cf. ci-dessus, n° 6.

10. دستور «*Corpus* des lois civiles ottomanes ;» nouvelle édition, en cours d'impression, commencée sous le ministère de S. E. Ahmed Vefyq efendi et sous sa direction ; imprimé à 12,000 exemplaires.

Voyez notre Notice pour l'année 1282.

11. رساله Opuscule de Qozâni hadji Haçan efendi, l'un des docteurs de la congrégation des Naqchbendîè, sur le *mevloud* du prophète ; lithographié ; prix : 2 piastres.

Je possède dans ma bibliothèque, en manuscrit, le *Husnul maqced fiamelil-moled*, de Djelal eddin essoïouti.

12. شرح مثنوى شريف «Commentaire du *Mesnévi*,» par Sâri Abdullah efendi, savant uléma, reïs efendi de Roum ; prix, relié : 150 piastres.

13. عبد الرزاق وطرسوس «Glose du *Mirâat* de Djami ;» livre de jurisprudence religieuse, par Abdurrazzâq ; Imprimerie impériale ; prix : 35 piastres.

Voyez notre Notice pour l'année 1282.

14. كتاب منيرى «Livre dit *Muníri*,» par Imam Berguévi, sur le dogme. Imprimerie impériale ; prix : 4 piastres.

Berguévi a composé un traité dogmatique sous ce titre : *Riçâlèï itiqâdiè*, dont il a fait un résumé auquel il donna le nom de *Munîri*, en l'honneur de l'un de ses disciples, nommé Munîr ; c'est le traité mentionné ici ; puis il a *rédigé*, du même livre, un second résumé dit *ilm hâl* « catéchisme ou exposé de la foi musulmane. »

15. مثنوی شریف شرحی «Commentaire du *Mesnévi*,» par Cheïkh Ismaïl Enguravi; Imprimerie impériale; sept volumes; prix : reliés, 250 piastres.

16. مصحف شریف «Coran;» édition phototypée, publiée, avec l'autorisation de la Porte, par M. Fanton, d'après un exemplaire de l'an 1094, écrit par le célèbre calligraphe Hafiz Osman; prix : huit medjidiè d'argent.

Cette édition est accompagnée du certificat de sept *qourrâ* «lecteurs,» attestant l'exactitude du texte et les divergences existant entre les écoles de Coufa et de Basra, quant au nombre des versets du livre sacré.

17. مظهر حقائق مثنوی ومظهر دقائق معنوی «L'apériteur des vérités et des subtilités du *Mesnévi*,» par Pîr Ibrahim Gulchéni essunni; commentaire de ce livre par Cheïkh Mehemmed Fenâïi Laalli, l'un des membres les plus illustres de la congrégation des gulchéniiè; accompagné de la biographie de ce personnage, par Salâheddin Dèdè efendi, supérieur (*poust-nichîn*) du Mevlevi-khanè de Ïeni-capou; et de la biographie et des écrits de Cheïkh Sezâï, membre renommé du même ordre; prix : relié à la franque, 25 piastres; broché, 21 piastres.

18. مفتاح المعین «La clef du souverain auxiliaire;» traité de la règle des Naqchbendiïè et de leurs œuvres, par Abdulghani Nablouci; traduit pour *les frères* par Osman efendi, disciple de Cheïkh Chirvâni Ahmed efendi; prix : 8 piastres.

19. مفتاح التفاسير ومصباح الايات الجليله «La clef

des commentaires, le flambeau des versets du Coran; » concordance des versets du Coran, par Esseïd Elhafiz Mehemmed escherif, ibn Esseïd Elhaffiz elhadj Abdullah elhaqqy, ancien mufti de Kutabiè, auteur du *Miftah elboukhari* et du *Tekmilet elmucemmât bilféïz eldjâri ala riâzi éhadis elboukhari*. Un fort volume avec double préface, en arabe et en turc, table et errata; 295 doubles pages; Imprimerie impériale; prix : 25 piastres.

Ce livre, qui a pour objet de faciliter la recherche de l'interprétation des versets du Coran dans les divers commentateurs, présente sur chaque page, d'après l'ordre alphabétique du premier mot du verset, le texte de ce verset avec l'indication de la sourate et du *djuzv*; puis en regard, à l'autre page, le volume et la page des commentaires suivants où il se trouve expliqué :

Tefcir de Beïzavi et de la glose de Cheikh-zâdè réunis; édition de Boulaq, 1263;

Rouhul-béïân, tefciri-kébir, édition de 1264;

Tefcir du mufti Aboussooud ibn Mohammed elammâdi, édition de 1275;

Tefciri-kebîr d'Aboulleis, édition de 1278;

Tefcir dit *ettibiân*, édition de 1267;

Mevâkib, édition de Constantinople de 1282;

Hâchiè de Qounavi et de Beïzavi réunies, édition de 1288;

Tekmilet.

20. المنقذ من الضلال « L'affranchissement de l'erreur, » par Imam Elghazâli; version turque, seconde édition; prix : 6 piastres.

Voyez notre Notice pour l'an 1287, n° 17.

21. موضوعات كبير « Grand recueil des *hadis* non authentiques, » par Ali ibn essoultan Mehemmed

elqâri; Imprimerie impériale; 130 pages, format oblong; prix : 8 piastres.

Cet ouvrage contient les *hadis* répandus dans le peuple, mais dont l'authenticité est douteuse; ils sont classés d'après l'ordre alphabétique et accompagnés des corrections ou de l'opinion des *muhaddis*, à l'endroit de leur degré d'authenticité.

22. مهجة الابرار فى شرح لهجة الاسرار « L'âme des purs, sur le commentaire du flot des mystères; » commentaire par Salih efendi, professeur à l'école préparatoire de Matchqa, près Constantinople, de la célèbre *qacidè* aux cent distiques, de Mevlana Djâmi, dite *Lehdjetal esrâr;* tiré des œuvres de ce personnage, écrites de la main de son fils Abdurrahman; dédié à S. M. le Sultan; prix : 20 piastres.

Le *Lehdjetulesrâr* est l'imitation, par Djâmi, du *Deriai-ebrâr* de Khâdjè Khosrou, imité également par Miralichir Nevâï, dans son *Tohfetal efkiâr*. (Voyez notre *Notice biographique et littéraire* sur Alichir, p. 133.)

23. نفحات الانس « Les haleines de la familiarité, » traité du soufisme et biographie des personnages illustres de cette doctrine, composé par Mevlana Djâmi, à l'instigation de Mir Alichir Nevâï; version turque; prix : 50 piastres.

Silvestre de Sacy a donné, dans les *Notices et extraits des manuscrits* (XII, 287 et suiv.), une importante notice de cet ouvrage. (Voyez, t. XV, table des quatorze premiers volumes, par M. Gust. Dugat, les mots *Djami* et *Kitab nefehât elans*.) Une édition du même livre a été déjà publiée à Constantinople, en 1270 de l'hégire.

24. Commentaire des paroles du khalife Ali, par

Moustafa efendi, ancien membre du conseil supérieur de l'instruction publique.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

25. اثر ممدوح مناظرهء سيف وقلم « Colloque ou débat entre le sabre et la plume, » poésies de Memdouh beï efendi, secrétaire du ministère de l'instruction publique. Impr. impériale; prix : 5 piastres.

26. اطالا « Atala, » de Châteaubriand, traduit en turc par Ekrem beï, auteur du *Naghameï sahar*. (Voir ci-après.)

27. اطواق الذهب « Les colliers d'or, » petit traité de morale, en 101 paragraphes; texte arabe, par l'imam *Djâri oallah*, le cheïkh des Arabes et des Adjem, Mahmoud Zamakhchâri; pages 1 à 48; suivis du اطباق الذهب « Les assimilations d'or, » imitation du livre précédent, dans le même nombre de paragraphes, commençant chacun par le mot du paragraphe correspondant, et traitant le même sujet, par Abdul Moumin elmaghrebi elisfahâni, tout arabe; pages 49 à 144. Impr. impériale; prix : 10 piastres.

28. اوراق پريشان « Fragments » de morale et de politique, par Kemâl beï efendi, ancien gouverneur de Gallipoli; trois fascicules, contenant la biographie de Salaheddîn Eïoubi et de Sultan Mehemmed el-fatih; prix : demi-medjidiè le fascicule.

29. پول اويرژينى ترجمه سى « Traduction de *Paul et Virginie*, » de Bernardin de Saint-Pierre; trois fascicules; 1 piastre 10 paras le fascicule.

30. ترجمهٔ حکایهٔ هفت پیکر « Traduction du conte des sept fées, » par Emin iumni efendi; sept fascicules; 7 piastres l'un.

31. تسهیل العروض « Traité de prosodie, » version turque d'un traité de métrique, avec l'exposé clair et précis, d'après les meilleures sources, de la scansion des vers de chaque *bahr* « mètre; » accompagné des indications nécessaires pour la connaissance de la prosodie; Ier vol., prix : 10 piastres; IIe vol., contenant le *Bédâï* et le *Qavâfi;* prix : 6 piastres.

Conférez *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, par M. Garcin de Tassy, 2e éd. Paris, 1873.

32. تمثیلات فارسیه « Proverbes persans, » traduits en turc par Emin iumni efendi; prix : 1 piastre et demie le fascicule.

33. دیوان ذاتی « Divan de Zâti, » disciple d'Ismaïl Haqqy; nouvelle édition, revue et corrigée; prix : 8 piastres.

Cf. Hammer, *Journal asiatique*, mars 1843, p. 259.

34. سرکذشت میر ندیم « Les aventures de Mir Nédîm; » livre de morale, par Bahri efendi, rédacteur du *Latâïfi-açâr;* prix : demi-medjidiè le fascicule.

35. سندباد بحری وسندباد بری « Les voyages de Sindbad, sur terre et sur mer; » sept fascicules.

36. Description en vers de la ville de Brousse et de ses environs, par Lâmii tchélébi; prix : 3 piastres.

37. ضروب امثال عثمانیه « Recueil de proverbes

turcs, » par Ahmed Midhat efendi; chaque proverbe accompagné d'un récit en faisant l'application; prix : 2 piastres et demie le fascicule.

38. غولیور نام مولفك سیاحتنامه سی « Les voyages de Gulliver, » traduits de l'anglais, par Mahmoud Nedîm efendi, l'un des secrétaires du tribunal de commerce; prix : 3 piastres le fascicule.

39. لطائف منتخبه « Choix d'histoires amusantes, » par un anonyme; prix : 3 piastres.

40. محبوب القلوب « L'ami des cœurs, » de Mir Ali chir Nevâïi, texte publié d'après les manuscrits réputés les meilleurs, par S. E. Ahmed Vefyq efendi, ministre de l'instruction publique, en collaboration avec M. Belin; 207 pages; index et errata accompagnés de la liste des œuvres en vers et en prose de Nevâïi, pages 1 à 12; in-12; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

On peut consulter, sur le *Mahboub ulqouloub*, les extraits que nous avons donnés de ce livre dans le *Journal asiatique* en 1866.

S. E Ahmed Vefyq efendi prépare pour l'impression un grand dictionnaire turki, expliqué en turc osmâni, avec exemples, pour ainsi dire, à chaque mot; ce dictionnaire, qui comptera environ 9,000 mots classés méthodiquement, d'après l'ordre philosophique de leur formation, permettant de suivre, en quelque sorte, la *genèse* de chacun d'eux, présentera ainsi, à côte du lexique conçu sur un plan entièrement nouveau, une anthologie turque-orientale aussi étendue qu'importante. Ce savant s'occupe en outre de la préparation d'une édition turki du *divân essighyr* de Nevâïi.

41. مخزن اسرار شعرا « Le trésor du secret des poëtes ; » traité de prosodie et de rime, par Abdun-Nâfi, ancien gouverneur d'Hersek ; prix : 10 piastres.

42. مرثیه « Panégyrique élégiaque, » de Haqqy beï, poëte contemporain.

43. مونته قریستو « Monte-Christo, » par Alexandre Dumas, traduction exécutée par la rédaction du *Diogène ;* prix de chaque fascicule : 2 piastres.

44. مفتاح الجنة « La clef du paradis, » par Feridoun Ahmed ettevqyi (grand chancelier) ; sans nom d'imprimerie ; 16 pages in-12 ; prix : 1 piastre 10 paras.

Petit traité de morale en sept paragraphes, composé, dit l'auteur, en 1013 de l'hégire, selon la valeur numérique des lettres du titre formant chronogramme.

45. منتخبات اشعار شناسی *Selectæ* des poésies de Chinâci efendi ; 2e édition ; Imprimerie impériale ; prix : 5 piastres.

Voyez notre Notice pour 1287, n° 26.

46. منظومهٔ حسنی اثر « Poésies de Husni pacha, » ancien ministre de la police ; Imprimerie impériale ; prix : 2 piastres.

47. نغمهٔ سحر « Les murmures du matin ; » recueil de poésies, par Ekrem beï, maître des requêtes au Conseil d'État, suivi d'un petit divan du même auteur.

48. هدائی دیوانی « Divan de Houdâïi ; » accompa-

gné du *riçâlè* du même auteur sur le *djem'* et le *farq*; prix : 20 piastres.

Cf. notre Notice pour 1287, n° 6.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

49. بارقهٔ ظفر «L'éclair de la victoire;» récit sommaire de la prise de Constantinople par les Ottomans; imité de Vassâf, par Nâmyq Kemâl beï; 16 pages in-12; sans nom d'imprimerie; prix : 3 piastres.

Cet opuscule, écrit avec recherche et élégance, est enrichi de vers qui augmentent le mérite de sa rédaction.

50. Préface à une *Histoire de l'Inde*, par Nouri beï, ancien mektoubdji d'Angora; commencement des premières opérations des Anglais dans l'Inde; prix : 3 piastres et demie.

51. تاریخ صاف «Târikhi sâf;» histoire des Ottomans et des califes ommiades et abbacides; 3 fascicules; prix : 20 piastres.

52. تبصرة الاشقیا «La réduction des rebelles;» récit, par un écrivain qu'on pourrait qualifier de second Veïci, de l'établissement, par Eumer pacha, du *Tanzimât* en Bosnie, en 1266 de l'hégire, et de la façon dont le serdâr sut apaiser les troubles qui se produisirent alors dans la population; édition très-correcte; prix : 6 piastres.

53. تشریفات قدیمه «Ancien *techrifat* (cérémonial);» description des règlements et de la hiérar-

chie des janissaires, de leurs usages et de leurs coutumes; imprimerie de l'École des arts-et-métiers; prix : 10 piastres.

Livre explicatif du musée des anciens costumes.

54. ثمرات الفواد «Le fruit du cœur;» histoire d'Adam, de la création, des membres de la famille du prophète et des saints, par Roum Sâri Abdullah efendi; prix : 25 piastres.

55. *Histoire de la guerre franco-allemande* de 1870, par le major Tevfyq beï, professeur à l'école militaire; 2 volumes avec cartes et plans.

56. حركات جسيمهٔ عسكريه «Grandes opérations militaires,» par Ethem beï, lieutenant-colonel d'état-major; traité recueilli dans les livres militaires et les historiens les plus autorisés, sur les campagnes célèbres des divers temps; ouvrage enrichi de cartes et plans; imprimerie de l'état-major, au Séraskiérat (ministère de la guerre).

57. خلاصة التواريخ «Résumé de l'histoire;» histoire universelle, par Mehemmed Aâtif efendi; Ier volume, prix : 9 piastres; IIe volume : 11 piastres.

58. دولت عثمانيه تاريخى «Histoire ottomane;» par Khaïr-oullah efendi; réimpression, Xe volume, prix : 6 piastres.

59. Récit des services rendus à l'État et à son pays par l'ancien grand vizir, *Khédivi-ekrem*, Rechid pacha; prix : 2 piastres.

60. رشيد پاشا مرحومك بعض آثار سياسيهسى

« Choix de pièces et documents diplomatiques dus à la plume de Rechid pacha; » publié par Tevfyq efendi; 2ᵉ édition; 1ᵉʳ et 2ᵉ fascicule; imprimerie du *Tasvîri efkiâr;* prix : 2 piastres le fascicule.

Années 1263 de l'hégire à 1270 : affaire Costaki beï; rupture avec la légation hellénique durant la guerre de Crimée; affaire du pavillon avec la légation persane à Constantinople; mémoire aux Puissances touchant la déclaration de guerre à la Russie; mémoire à cette dernière Puissance sur le même sujet.

61. قرون وسطى « Abrégé de l'histoire du moyen âge, » par M. Duruy, ancien ministre de l'instruction publique, traduit en turc par Ahmed Tevfyq beï, second secrétaire de l'ambassade ottomane à Rome; prix : 15 piastres.

62. كائنات « Les êtres; » histoire générale, par Ahmed Midhat efendi, des différents peuples du globe; IIIᵉ volume : histoire de Suède et de Norwége; IVᵉ volume : histoire de Russie; prix : 10 piastres le volume.

63. مجمل دولت عليه تاريخى « Abrégé de l'histoire ottomane, » d'après les meilleurs auteurs français et turcs, par Huceïn efendi, préfet des études à l'École préparatoire de médecine; imprimerie de l'École de médecine; prix : 8 piastres le fascicule.

64. تاريخ مجمل فرانسا « Abrégé de l'histoire de France, » par Sâmi beï, employé au Bureau de la presse; prix : 8 piastres le fascicule.

65. وقعهٔ احزاب « L'affaire des confédérés; » récit

du siége de Médine par les confédérés, à l'instigation des Juifs de Nadhir; rapporté d'après les meilleurs écrivains et dans un style clair et facile; 38 pages; prix : 2 piastres et demie.

Cf. *Coran*, dont le chapitre XXXIII a rapport, en grande partie, aux circonstances de ce siége; et Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, III, 136.

66. هيئت سابقهٔ قسطنطينيه « Ancien état de Constantinople; » description de l'ancien Constantinople et de ses trois faubourgs; des îles, des anciens monuments existant dans ces localités, par Chemsi beï, employé à la direction générale des douanes; 12 chapitres, 64 pages avec index; imprimerie de Midhat efendi; prix : 6 piastres.

4. SCIENCES DIVERSES.

67. تربية الاذهان « L'éducation de l'intelligence; » traité d'agriculture et de commerce, par Osman Khaïri Murchid efendi, professeur à l'école *rachdiè* de Beïlerbeï; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

68. تسهيل الحساب « Méthode facile pour apprendre à calculer, » par Tevfyq efendi, 3e édition; prix : 13 piastres.

Voyez notre Notice pour 1285, n° 42.

69. تقويم عثمانی « Almanach ottoman, » publié par Iouçouf efendi; détails onomastiques, astronomiques, cosmographiques, statistiques et économiques; nouveaux poids et mesures, etc.; lithographié; 64 pages in-12; prix : 3 piastres.

70. جونستون جغرافیه‌سی «Géographie de Johnston,» traduite de l'anglais en turc, avec la carte des cinq parties du monde, par Mahmoud efendi, adjudant-major à l'École impériale de marine; prix, colorié : 3 medjidiè; en noir, 1 medjidiè.

71. حکمت طبیعیه «Traité de physique,» par Dervich pacha, ancien ministre de l'instruction publique; Imprimerie impériale; 2 volumes; prix : 30 piastres.

Voyez notre Notice pour 1284, n° 38.

72. دستور المهندسین «La règle des ingénieurs;» traité de calcul et d'algèbre, avec solution de problèmes; à l'usage des mathématiciens, des officiers d'état-major, des ingénieurs et des architectes; prix : 8 piastres.

73. رصدخانهٔ عامرهنک سالنامه‌سی «Annuaire de l'Observatoire impérial,» pour 1289; 98 pages grand in-8°; imprimerie de Midhat efendi; prix : 5 piastres 30 paras.

Cet annuaire, publié pour la première fois en turc, par ordre d'Ethem pacha, ministre des travaux publics, a été traduit, en partie, de la version française, par Saïd efendi, professeur de sciences naturelles; le texte en a été revu par Hadji-Tâhir efendi, président du conseil supérieur de l'instruction publique, auteur du *Taqvîmul edvâr* «la connaissance des temps» (voyez notre Notice pour 1287).

Il contient les chapitres suivants : introduction, par M. Coumbary, directeur de l'Observatoire; famille impériale; calendrier comparé, temps moyen de Constantinople pour 1872-1289; nouveau style; ancien style; style lunaire de l'hé-

gire; midi, au coup de canon; déclinaison du soleil au temps vrai; *id.* au temps moyen; croissance et décroissance des jours; table de la dépression de l'horizon et de la réfraction, diminuée de la parallaxe; table du demi-diamètre apparent du soleil, pour 1872-1289; nombres spéciaux à Constantinople; éclipses pour 1872-1289, visibles à Constantinople; stations des planètes, leur révolution et leur distance moyenne du soleil; comètes; vitesse du son, de la lumière; temps mis par la lumière de certaines étoiles, de distance connue, pour parvenir à la terre; vitesse du vent; éléments de cosmographie à l'usage des navigateurs; conversion du temps non astronomique (moyen) en temps astronomique et *vice versa*; exemples pour l'application; explication des tables du calendrier; conversion du temps vrai en temps moyen; des instruments à réflexion (sextant); procédé pour relever la hauteur des étoiles, du soleil, de la lune; calcul approximatif pour déterminer la latitude; calcul vrai *id.*; calcul de la déviation de l'aiguille aimantée, au moyen d'une observation; tables y relatives. — Lois du 20 djemazi akher 1286-1869 sur les poids et mesures; tableau des mesures métriques de superficie, de longueur, de capacité, de solidité; poids, avec leurs correspondants dans les anciennes mesures turques; tables comparatives des diverses mesures, par rapport à l'unité de chacune d'elles (voyez notre Notice pour 1287, n° 34).

Cet annuaire, le premier de ce genre publié en turc, et prenant *pour point de départ* le 1er janvier, nouveau style, contient, on l'a vu par la nomenclature ci-dessus, un grand nombre de renseignements importants et utiles. Une édition française a paru simultanément avec celle-ci; mais, sauf sur le calendrier et quelques autres points, ces deux éditions diffèrent totalement l'une de l'autre et présentent, on peut le dire, deux textes entièrement distincts.

74. زبدة الجغرافيا « La quintessence de la géographie; » description complète des cinq parties du

monde, mais en particulier de l'empire ottoman, avec cartes; prix : 15 piastres.

75. سال جديد تقويمى «Almanach pour la nouvelle année,» par Mehemmed hadji baba efendi, de l'ordre des bektâchi; prix : 3 piastres et demie.

76. سالنامه «Annuaire ottoman,» pour l'année 1289; 27ᵉ année; 259 pages; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

Cet annuaire, avec index, ne diffère du précédent, dans la classification, que par l'ordre assigné à divers de ses chapitres. Comme titre courant du calendrier comparé lunaire, il porte cette mention : «Année solaire *hégirienne*, 1251.»

77. فوتوغراف رسالەسى «Traité de photographie,» par Husni efendi, capitaine-directeur de la photographie du seraskiérat, ancien élève de Paris; prix : 6 piastres.

78. لطائف الغاز «Jolies énigmes;» collection d'énigmes, recueillies par un amateur, contemporain de sultan Elfâtih; prix : 4 piastres et demie.

79. لطائف الكيميا «Les délices de la chimie;» résumé des traités de chimie, par Mahmoud Tal'at efendi, fonctionnaire à l'École impériale de médecine: 1ᵉʳ fascicule, prix : 2 piastres.

80. مربى الاطفال «L'éducateur des enfants,» par Tahcîn efendi, ancien directeur du *Dârul-funoun*, et Mahmoud Nedîm efendi, greffier au *Tidjâret;* édité par la Bibliothèque populaire; 2ᵉ fascicule; prix : 2 piastres.

81. معلومات الكافيه في ممالك عثمانيه «Géographie de l'empire ottoman,» par Ahmed Djevad beï, chef d'escadron d'état-major; 1er fascicule; prix : 15 piastres.

Ce fascicule comprend une préface et deux chapitres; la première est un exposé général géographique, anthropologique et philologique, avec indication de la population générale de l'empire, les forces de terre et de mer, les routes, etc.; les deux chapitres donnent la description des *vilâiët* de Constantinople et d'Andrinople, l'importance des villes de l'empire aux points de vue militaire et administratif, les revenus agricoles, et des tableaux statistiques.

82. معلومات مختصره «Abrégé des sciences;» traité d'histoire naturelle, de chimie, de calcul, de géométrie, etc., avec cartes et planches, à l'usage des écoles *ruchdïè*; prix : 10 piastres.

83. نافع مطول Traduction du *Moutaoual*, par Abd-un-Nâfi efendi, ancien gouverneur de Hersek; 1er volume, prix : 3 medjidiè.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION.

84. اثر نزهت «Œuvres de Nouzhet;» recueil de lettres, de requêtes, suppliques, pièces relatives à la marine, au contentieux; titres et actes de contrats, choisis par le conseil supérieur de l'instruction publique, pour l'usage des écoles; 3e édition, prix : 5 piastres.

85. الفبای عثمانی «Alphabet ottoman,» dressé d'après une nouvelle méthode, pour enseigner à lire en quelques jours; exemples en caractères *neskhi*

et *riq'a*, modèles d'écriture *salus* pour certains groupes arabes; prix : 4 piastres.

86. ترجمان اللغات « L'interprète des dictionnaires; » lexique offrant à chaque page, sur trois colonnes, et dans une forme qui dispense de consulter le *loghati osmâni*, le *ferhengai chuouri* et le *lehdjet alloghat*, les mots arabes, turcs et persans, l'explication en turc des vocables arabes et persans, le correspondant de chacun placé en regard; Ier volume, prix : 46 piastres; le second, 40 piastres.

87. تسهيل الافكار « La facilitation de la pensée, » traduite du *Mantyq* et autres ouvrages de Kalembévi; Imprimerie impériale; prix : 12 piastres.

88. حاشيه « Glose » sur le *Teçavvurât* de Silkiouti, par Abdulhamid Hamdi efendi, commentateur du *Tohfet alikhouân*, fils de Kharpoutly Eumer Naïmi efendi, célèbre commentateur du Borda; prix : 15 piastres.

89. خلاصة الصرف « Résumé de grammaire; » exposé des règles relatives aux mots arabes usités dans la langue ottomane; ouvrage publié pour les écoles primaires, sous les auspices du ministère de l'instruction publique; prix : 1 medjidiè d'argent.

90. در ناق « La perle du prédestiné; » ouvrage de logique, par Baba Keuïlu Ruchdi efendi; Imprimerie impériale; prix : 8 piastres.

91. دستور سخن « La règle du langage; » grammaire arabe-persane, en persan, par Mirza-Habib,

professeur des langues arabe et persane au lycée impérial ottoman de Galata-Seraï; dédié à S. E. Haçan Ali khan, ambassadeur de Perse à Constantinople; imprimerie d'Izzet efendi; 178 pages.

Ce livre, destiné à l'usage du lycée, explique les règles de la langue persane, suivies de leurs correspondantes en arabe; l'ouvrage, écrit dans un style clair, simple et facile, contient, en outre, un grand nombre d'exemples et de citations tirées des meilleurs auteurs.

92. شيخ رضى «Commentaire de la *Kâfiè*,» par Cheïkh Razy; Imprimerie impériale; prix: 30 piastres.

93. عزى شرح «Commentaire d'Izzi;» ouvrage de grammaire, par Ali elqâri; Imprimerie impériale; prix: 4 piastres.

94. عصمة الله على الجامى «Traité de grammaire,» sur Djâmi, par Ismet Oullah efendi; Imprimerie impériale; prix: 16 piastres.

Commentaire de la glose de Djâmi, sur le *Maqçoud;* ce livre et l'*Izhâr* sont les plus usités dans les écoles.

95. علاقه شرح «Commentaire de l'*Alâqa;*» traité sur les tropes, par Seïd Hâfiz; Imprimerie impériale; prix: 5 piastres.

Cf. nos Notices 1284, n° 8, et 1285, n° 18.

96. فوائد اطفال «Choses utiles pour la jeunesse;» ouvrage de grammaire arabe, par Khâdjè Ismaïl Haqqy, *muderris* «professeur» à Scutari; prix: 3 piastres.

97. قواعد عثمانيه جديده «Nouvelle grammaire

ottomane, » pour étudier les trois langues arabe, persane et turque; prix : demi-medjidiè.

98. قواعد فارسيه « Grammaire persane, » d'après une nouvelle méthode, par Naïm beï, membre du bureau de la presse; prix : 6 piastres.

99. كتاب تفصيل « Livre de détail; » bases ou règles du *sarf* et du *nahv*, par Ibrahim efendi, secrétaire archiviste de l'evcaf; Imprimerie impériale; prix : 16 piastres.

100. كفاية المبتدى « Le *sufficit* du commençant; » ouvrage de grammaire, par Mevlana Mohammed Emin pîr Ali; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

101. گلزار قواعد فارسى « Le jardin des règles de la langue persane; » par Hafiz Ibrahim efendi, professeur à l'École impériale du génie; texte persan avec version turque en regard, et interprétation turque des vers persans cités; prix : 8 piastres.

102. گنجينۀ منشات « Trésor épistolaire; » recueil de morceaux choisis, tirés des œuvres des personnages défunts qui se sont fait un nom dans la science du gouvernement et de la rédaction; 1er fascicule du *Mouharrèrât nâdirè*, ci-après.

103. لغت اخترى كبير « Grand dictionnaire arabe-turc, » d'Akhteri *qarahiçârly;* Imprimerie impériale; prix : 55 piastres.

Hammer (*Hist. de l'empire ottoman*, XVI, 506) mentionne une édition du même ouvrage imprimée en 1242 (1827).

104. لومون نام ذاتك علم صرف ونحوى « Version

turque de la grammaire de Lhomond ; » texte avec traduction turque en regard, par Costantinidis efendi, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique ; prix : 10 piastres.

105. مبنى المعانى على ترتيب حروف المبانى « Exposition du sens des particules, classées selon l'ordre alphabétique ; » traité grammatical des particules arabes, accompagné d'exemples et de citations appuyant les définitions, par Châhin efendi, membre de l'instruction publique ; tout arabe ; Imprimerie impériale ; 79 pages in-12 ; prix : 3 piastres.

106. مجموعهٔ جواهر الآثار « Recueil de précieux documents ; » 30 fascicules ; le premier contenant des morceaux dus à la plume de Rechid pacha, Aali pacha, Kiamil pacha, Avni pacha, etc. ; prix : 2 piastres et demie le fascicule.

107. محررات نادره « Écrits remarquables ; » recueil de documents, écrits par les hommes qui, dans le présent comme dans le passé, se sont illustrés dans l'art du gouvernement et de la rédaction, tels que Rechid pacha, Aakif pacha, Aali pacha, Fuad pacha, Râmi pacha, Nâbi, Hifzi efendi ; 6 fascicules, prix : 4 piastres et demie l'un.

Ce recueil, spécialement destiné aux employés de l'administration, offre une sorte de *Collection de papiers d'État.*

108. محمد امين حاشيه‌سى « Glose grammaticale de Mehemmed Emîn, » sur le traité de Qara-Khalil ; Imprimerie impériale ; prix : 35 piastres.

Voyez Hammer, *Journal asiatique*, 1846, août-septembre, n° 207, et notre Notice pour 1287, n° 54.

109. مختصر معانى «Abrégé du *Me'âni;*» rhétorique d'el-Teftazâni; Imprimerie impériale; prix : 15 piastres.

Cf. Hammer, *Journal asiatique*, 1846, août-septembre, n° 209.

110. مختصر منشات «Abrégé de modèles de style,» par Nouzhet efendi; Imprimerie impériale; prix : 5 piastres.

Voyez notre Notice pour 1287, n° 56.

111. مراح شرق «Commentaire du *Merâhul-ervâh;*» cours complet de grammaire arabe, d'Ahmed ibn Ali ibn Mes'oud, par Kemâl-pacha-zâdè; Imprimerie impériale; prix : 10 piastres.

Cf. Bianchi, *Journal asiatique*, 1843, juillet-août, n° 39.

112. مشرق قواعد حساب «L'orient de la science du calcul,» par feu Ahmed beï, lieutenant-colonel, mathématicien connu; prix : 15 piastres.

113. مفتاح البلاغة ومصباح الفصاحة «La clef du beau langage, le flambeau de l'éloquence;» traité de la science du *bedi* et du *bëïân*, par Cheïkh Ismaïl Enguravi, commentateur du *Mesnévi*, d'après le *Ménâzir ulinchâ* de Khadjè Djihân; prix, relié à la franque : 12 piastres.

114. مكتوبات «Lettres;» secrétaire turc, extrait des meilleurs auteurs; imprimé sur leurs manuscrits, 15 fascicules, composés chacun de 15 *djuzv;* le pre-

mier et le second contenant des fragments dus à la plume de Rif'at pacha.

115. منشات عزيزيه « Le secrétaire turc, » dédié à S. M. Abdul Aziz; 3e édition, revue et augmentée; prix : 22 piastres.

Voyez notre Notice pour 1285, n° 52.

116. عمونهٔ انشا « Modèles de lettres, » par Ahmed Aacim beï; prix : demi-medjidiè.

117. Recueil de morceaux choisis, dus à la plume de sultan Abdul Medjid, Rechid pacha, Aali pacha, Fuad pacha, Kiamil pacha; etc.; dédié à S. M. le Sultan; prix : 4 piastres et demie le fascicule.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCES-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 MAI 1873.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Guérin, interprète militaire à Orléansville;

L. Lambert, à Lodi Médéa, tous deux présentés par MM. Barbier de Meynard et Richebé;

Philippe Berger, 52, rue de Vaugirard, présenté par MM. Bergaigne et Guyard;

Landberg Berling, 3, hôtel d'Harcourt, boulevard Saint-Michel, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.

Une place de censeur étant vacante par suite de la démission de M. Sanguinetti, M. Brunet de Presle est nommé provisoirement à cette fonction.

M. Cordier, habitant Shanghaï, envoie au nom de son fils le catalogue de la Bibliothèque de la *North China Branch of the Royal Asiatic Society* et le journal de cette Société. Des remerciements sont adressés au donateur. M. Legrand écrit à la Société pour demander des renseignements sur la vente des livres chinois de feu M. Pauthier, auxquels il voudrait joindre les types chinois gravés par Marcelin Legrand, sous la direction de M. Pauthier. Cette demande de renseignements sera communiquée à M. Leroux, libraire de la Société, chargé du catalogue de cette vente.

M. Barbier de Meynard lit le rapport de la Commission des fonds sur les comptes de l'année 1872 : ce rapport sera imprimé dans le procès-verbal de la séance annuelle.

M. de Charencey présente quelques observations sur le symbolisme des couleurs appliqué à l'architecture; il en cherche l'origine chez les Sémites et en suit la trace dans l'Inde, en Chine, dans les îles de l'Archipel indien. Des souvenirs assez vagues d'ailleurs de la symbolique des couleurs se trouveraient, d'après M. de Charencey, en Grèce et même dans le Nouveau-Monde. M. Mohl conteste quelques-unes des assertions archéologiques que M. de Charencey invoque en faveur de sa thèse.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. — *Journal des Savants*, mars et avril 1873, in-4°.

Par les éditeurs. — *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fasc. I, nov. 1872, in-4°.

Par l'Académie de Pesth. — *A. M. T. Akadémia évkönyvei*, tizenegyedik kötet, X, XI, XII; tizenharmadik kötet, I, II, IV; gr. in-4°.

— *A magyar tudományos Akadémia*, *Alapszabályai*, Pesth, 1869.

— *A magyar tudományos Akadémia Ertesitöje*, másodick évfolyam, 13 à 20; harmadik évf. 1 à 20; negyedik, éfv. 1 à 12, in-8°.

— *A magyar nyelv szótára*, ötödik kötet I, II, III, IV; gr. in-8.

— *Nyelvtudományi Közlemények*, hetedik kötet, első, második, harmadik füz.; nyolczadik kötet, első, mas., harm. füz., in-8°.

— *Ertekezések a nyelv és széptudomanyi osztaly köréböl*, 1868, szam II à VI; 1870, VII à X, in-8°.

— *Magyar tudom. Akadémiai Almanach*, 1869 et 1870, pet. in-8°.

Par la Société. — *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. I, n° II, et part. II, n° II; 1872, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° IX, nov. 1872, in-8°.

— *Journal of the American oriental Society*, vol. IX, num. II, et tirage à part du IX° vol. New-Haven, 1871, in-8°.

— *Zeitschrift der D. M. G.* XXVI Band, Heft III, IV, et Register zu Band XI-XX. Leipzig, 1872, in-8°.

— *Journal of the North-China branch of the Royal Asiatic*

Society, for 1869 and 1870, new series, n° VI, Shanghaï, 1871, in-8°.

Par l'éditeur. — *The Phœnix*, vol. III, n° 32, febr. 1873, in-4°.

— *The Indian Antiquary*, vol. II, part. XIII and XIV, jan. febr. 1873, in-4°.

— *Mookerjee's Magazine* (new series), vol. I, n°s II à IV, Calc. 1872, in-8°.

— *Annuario della Società italiana per gli studi orientali*, anno primo, 1872, in-8°.

The Academy, n°s 69 et 71, 1873. In-4°.

BIBLIOTHECA INDICA :

— *Index of names of persons and geographical names occurring in the Badshanamah*, by Maulavi Abdur Rahim. Calc. 1872, in-8°.

— *Chhandah Sútra of Pingála Achárya*, with the commentary of Halá Yudha, fasc. II, Calc. 1872, in-8°.

— *Taïtiriya Pratisâkhya*, with the commentary entitled the Tribháshyaratna, fasc. III, Calc. 1872, in-8°.

— *Chátarvarga-Chintámani*, by Hemadri, part. II. Dankhaṇḍa, fasc. VI, Calc. 1872, in-8°.

Par l'auteur. — *A Catalogue of the Library of the North-China branch of the Royal Asiatic Society*, by H. Cordier. Shanghaï, 1872, in-8°, 86 p.

Par le ministère. — *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. F. Bopp, traduite sur la deuxième édition et précédée d'introductions, par M. Michel Bréal; t. II, III et IV, Paris, 1868-72, gr. in-8°; XVIII - 429, LXXXIV - 482, XXXII - 427 p.

Par le gouvernement du Bengal. — *Notices of Sanskrit Mss.* by Rajendralála Mitra, vol. II, p. II. Calc. 1872, in-8°.

Par l'auteur. — *Neue Beiträge zur Erklärung der himjari-*

schen Inschriften, von Frank Prætorius. Halle. Buchh. des Waisenhauses, 1873. Broch. in-8°, 34 p.

— *De Infinitivi linguarum sanscritæ, bactricæ, persicæ, græcæ, oscæ, umbricæ, latinæ, goticæ, forma et usu.* Scripsit Eug. Wilhelmus. Eisenach, Bacmeister. In-8°, 96 p.

Selections from the Bostan of Sadi, translated into english verse by Dawson Melancthon Strong. Londres, Trübner, 1872. Broch. in-12, 56 p.

BIBLIOTHECA GEOGRAPHORUM ARABICORUM edidit M. J. de Goeje. — Pars secunda. Viæ et regna; descriptio ditionis moslemicæ auctore Abu'l-Kasim Ibn-Haukal. Lugd. Batav. 1873. In-8°.

La ville féerique de Réchid et de Mamoun, la brillante capitale dont la renommée avait retenti jusqu'aux confins de l'Europe barbare, Bagdad n'était plus qu'un repaire de voleurs en l'an de grâce et de l'hégire 331. Un khalife imbécile avait élevé Haçan, le chef de la maison de Hamdân, aux fonctions d'*Émir-el-omera*, c'est-à-dire à la toute-puissance. Ce vassal, couronné sous le nom de *Naçir-eddooleh*, ne jouit pas longtemps de la haute position qu'il devait à la reconnaissance ou plutôt à la pusillanimité de son maître. Un Émir turc nommé *Touzoun* voyait avec inquiétude l'influence que le Hamdanite exerçait sur le vicaire de Mahomet; il avait juré de la briser et tint parole. Un jour, le 7 de ramadan de cette néfaste année (mai 943), il envahit Bagdad avec une armée nombreuse, chassa son rival et usurpa un pouvoir que d'autres compétiteurs se préparaient déjà à lui disputer.

Le triomphe des Turcs, c'était l'émeute en permanence avec son triste cortége de pillage et d'incendies; aussi plusieurs des riches marchands de Bagdad et de Kerkh fermèrent leurs magasins et prirent tristement le chemin de l'exil. De ce nombre était un jeune homme, Abou'l-Kaçem, fils de Haukal, que les soins du négoce n'avaient pas entièrement distrait de l'étude. Fils de marchand, sans cesse en rapport

avec les étrangers que l'appât du gain attirait à Bagdad, il avait conçu dès l'enfance une vive passion pour les voyages. Les relations de Kodama, d'Ibn-Khordadbeh, la géographie rédigée sous les auspices de Djeihani étaient ses lectures de prédilection, et, du fond de son comptoir, il rêvait de les surpasser un jour. Les malheurs de sa patrie firent de ce rêve une réalité : le monde musulman s'ouvrait devant lui, et, à vrai dire, les steppes du Turkestân, les rudes sentiers du Caucase étaient un séjour moins dangereux pour lui que celui de sa ville natale. Il partit le jour même où les hordes turques entraient triomphantes dans la capitale des Khalifes. Pendant plus de vingt années, les voyages le retinrent loin de sa patrie ; nous ne savons si cette existence nomade l'enrichit ; mais, à coup sûr, elle devait enrichir le monde savant et léguer à la postérité un document d'un prix inestimable pour la géographie du moyen âge.

Au cours de ses explorations, tandis qu'il se trouvait dans la vallée de l'Indus, il rencontra un voyageur originaire de Persépolis (Istakhr) aussi passionné que lui pour les courses lointaines et observateur non moins judicieux. Istakhri et son jeune émule étaient faits pour se comprendre, et l'échange de leurs observations leur fut d'un mutuel secours. Voici comment Ibn-Haukal s'exprime à cet égard : « Je rencontrai Abou Ishak le Persan : il avait dressé une carte de l'Inde assez fautive et une excellente carte du Fars. De mon côté, j'avais dessiné la carte de l'Azerbaidjân, qu'on trouve dans cet ouvrage ; il la jugea bonne et approuva aussi ma carte de l'Aldjezireh. Mais il condamna comme absolument mauvaise ma carte de l'Égypte et me signala de graves erreurs dans celle du Magreb. Enfin, *après avoir tiré mon horoscope*, il reconnut en moi d'heureuses dispositions et me laissa le soin de corriger son ouvrage. J'y fis de nombreuses corrections et le publiai d'abord sous son nom ; mais, plus tard, je me déterminai à ne placer que mon nom seul sur l'édition corrigée que j'en donnai, en y ajoutant mes propres cartes et un texte explicatif. Je me suis fait aussi un devoir de ne rien

emprunter au traité de Kodama, malgré la certitude de ses renseignements et l'avantage que j'aurais trouvé à lui faire des emprunts; mais je n'ai pas voulu donner à mon livre des développements démesurés en y introduisant le résultat des recherches d'autrui[1]. »

Il résulte clairement du passage qu'on vient de lire que le livre d'Ibn-Haukal intitulé *Routes et Provinces* n'est qu'une édition nouvelle, corrigée et amplifiée, du *Livre des Climats*, dont la paternité appartient sans aucun doute au géographe originaire d'Istakhr. Mais ce qui n'était jusqu'ici qu'une présomption a pris le caractère de la certitude depuis la publication de ces deux ouvrages, due au travail infatigable et à l'érudition solide de M. de Goeje. Il serait néanmoins injuste de ne voir dans Ibn-Haukal qu'un plagiaire; l'examen que nous avons fait des deux textes, d'après l'excellente édition de Leyde, nous a démontré que, par l'importance de ses recherches, Ibn-Haukal a acquis, jusqu'à un certain point, le droit de signer un livre dont le véritable auteur lui avait fait d'ailleurs pleine et entière cession. La rapide analyse que nous donnerons plus loin de leur œuvre commune confirmera cette assertion. Mais tout d'abord il importe de connaître le plan que se traça Ibn-Haukal lorsque, reprenant le manuscrit de son devancier, il y introduisit des améliorations qui plaident en faveur de son usurpation littéraire. Nous traduisons l'extrait ci-joint de sa préface, en rappelant au lecteur que, comme Istakhri, le voyageur bagdadien est resté dans les limites du monde musulman; c'était au IVe siècle de l'hégire un champ assez vaste pour satisfaire la curiosité du voyageur et les recherches de l'érudit.

« J'ai divisé l'empire musulman en climats, pays et districts dans chaque gouvernement. Je commence par le pays des Arabes, que je regarde comme formant un climat (*iklim*) distinct, parce qu'il renferme la Kaabah et la Mecque, *mère des villes*, qui est, selon moi, le centre de tous les climats.

[1] Texte, p. 236.

Après avoir décrit les montagnes et les plaines sablonneuses de l'Arabie et les cours d'eau qui se jettent dans la mer, je passe à la description de la mer Persique, laquelle borde presque tout ce pays. Je reproduis (sur la carte) la déclivité que forme cette mer à 50 parasanges d'Omân, au cap Djomdjomah, en se prolongeant à l'ouest depuis Mascate jusqu'à la Mecque et à la mer de Koulzoun. Je donne ensuite la carte et la description du Magreb en deux parties, l'une confinant à l'Égypte jusqu'à Mehdyeh et Kaïraouân, avec les villes peu nombreuses que renferment ses vastes plaines; l'autre, partant de ces deux villes et allant jusqu'à Tanger et Azila; je décris les villes du littoral, les routes qui conduisent à l'orient et à l'occident de cette contrée, etc. — Ensuite vient l'Égypte, divisée aussi en deux régions, avec leur topographie générale, la description des villes situées sur le Nil et dans l'intérieur; les montagnes, les canaux et leurs ramifications jusqu'à la mer, et le canal du Fayoum, qui se déverse dans le lac de Akna et Tenhamat. — Je décris après cela la Syrie, ses frontières militaires (*djound*), ses montagnes, ses fleuves, les villes du littoral de la Méditerranée, les lacs de Tibériade et de Zogar (mer Morte), le désert de l'Égarement, parcouru par les Israélites; — la Méditerranée, sa forme particulière, ses côtes orientales, c'est-à-dire celles qui sont opposées à la côte du Magreb, de la Calabre et de la Lombardie; — l'étroit chenal du Péloponèse (golfe de Corinthe); le détroit qui met cette mer intérieure en communication avec l'Océan enveloppant (Atlantique); les fleuves et rivières; les villes principales du pays des Grecs. — Quant à l'Espagne, comme sa description est comprise dans celle du Magreb, je n'ai plus à y revenir. — Je mentionne ensuite les îles principales de la Méditerranée, celles qui, par leur population et leur importance, méritent d'être signalées. — Je passe alors à la description de l'Aldjezireh, que l'on désigne sous le nom de Dyar-Rébyah, Dyar-Modar et Dyar-Bekr; je décris le Tigre et l'Euphrate qui bornent ce pays; ses montagnes et ses routes. — A cette

description succède celle de l'Irak avec ses rivières et canaux et les cours d'eau de l'Euphrate jusqu'à leur embouchure; — le Khouzistân, ses limites, ses rivières, sa topographie générale; — le Fars, ses rivières et montagnes, ses villes, celles de la région montagneuse et celles du littoral. — Puis je décris le Kermân, les côtes et l'intérieur de cette contrée, plaines, montagnes et routes; — le Sind, ses villes et ses voies de communication; le fleuve Mehrân (Indus), son cours vers Moultân, et les villes limitrophes qui font partie soit de l'Inde, soit du royaume musulman. — Je passe ensuite à l'Azerbaïdjân; je décris ses montagnes, ses routes, les fleuves d'eau douce, comme l'Araxe et le Kour; les deux lacs de Kilat et de Keboudân, qui ne communiquent pas avec la mer du Tabaristân, et enfin le Caucase, qui domine cette mer; — puis le Djebal (Médie) avec ses districts, ses villes situées dans les montagnes et la langue de terre qui pénètre dans le désert du Khoraçân et le Fars. — Je le fais suivre de la description du Guilân, du Deïlem, du Tabaristân, de la mer des Khazares avec les montagnes riveraines; du lac de Tabaristân avec ses deux îles; des fleuves et montagnes limitrophes. — Je mentionne ensuite le désert situé entre le Fars et le Khoraçân et les voies qui conduisent aux villes frontières; — le Sidjistân jusqu'au Ghour; les cours d'eau qui se jettent dans le lac Zareh; — le Kouhistân avec ses rivières, ses plaines et montagnes et les routes principales. — En dernier lieu, je décris le fleuve Djeïhoun (Oxus) et les pays situés au delà du fleuve, à savoir, les États de Boukhara, Samarcande, Ochrousneh, Esfidjâb, Chach et le Khârezm, avec leurs fleuves et leurs voies de communication[1]. »

Cette nomenclature se retrouve dans le traité d'Istakhri; le plan des deux voyageurs est identique, et les cartes d'Ibn-Haukal, lesquelles ne se trouvent pas dans toutes les copies, n'ont pas une grande supériorité sur celles d'Istakhri, publiées depuis longtemps par M. Moeller dans son édition au-

[1] Texte, p. 7 et suiv.

tographiée[1]. On ne peut donc qu'approuver M. de Goeje d'avoir renoncé à la reproduction des cartes pour l'un comme pour l'autre de ses géographes; c'eût été augmenter le prix de son édition sans en rehausser notablement l'importance. La valeur des deux géographes est tout entière dans la description qui accompagne leurs cartes; il nous reste à montrer par une courte analyse comparative que les deux relations, loin de faire double emploi, se complètent l'une par l'autre et ne peuvent, en quelque sorte, être étudiées séparément. Le résultat de cette comparaison sera presque toujours à l'avantage d'Ibn-Haukal.

Ainsi, pour suivre l'ordre même du récit, nous trouvons dans le chapitre de l'Arabie donné par ce dernier une nomenclature intéressante des grands vassaux qui se partageaient les riches districts du Yémen et reconnaissaient la suzeraineté d'Ishak, fils de Zyad; nous recueillons dans le même chapitre sur l'état politique du Bahreïn et de l'Omân des détails qu'on chercherait vainement dans la relation d'Istakhri.

L'Afrique septentrionale avait été ou explorée par Ibn-Haukal ou étudiée par lui dans les relations les plus authentiques[2]: il n'est donc pas étonnant qu'ici encore il ait l'avantage sur son devancier. Le monde savant étant redevable à M. de Slane d'une traduction annotée du même chapitre, nous ne croyons pas devoir insister sur ce point[3]. — Le paragraphe relatif à l'Espagne et à la Sicile est l'œuvre personnelle d'Ibn-Haukal, et, malgré ses lacunes, il a été consulté avec fruit pour la seconde de ces contrées par M. Amari[4]. — Signalons d'importantes retouches dans le chapitre de l'Égypte: l'auteur nous apprend qu'il a dessiné de ce pays une carte en deux feuilles, l'une pour le Saïd (Haute-Égypte), depuis Syène jusqu'à Fostat et Chantouf, au point de bifurcation du Nil; l'autre partant de ce point et suivant

[1] *Liber climatum*, Gothæ, 1839.
[2] Cf. texte, p. 57.
[3] Voyez *Journal asiatique*, mars 1842, p. 209.
[4] *Bibliotheca Arabo-Sicula*, 1855.

le fleuve dans ses deux bras jusqu'à leur embouchure à Damiette et à Rosette.

Il y a peu de différences notables entre les deux traités dans l'article Syrie, et la seule addition de quelque valeur qui soit due à Ibn-Haukal est le paragraphe final où se trouve un tableau de la situation politique et militaire de la Syrie, occupée alors moitié par les Musulmans et moitié par les chrétiens.

Plus loin, en parlant de la Méditerranée et du pays des Grecs, il cite le témoignage d'un vieux Cheïkh originaire de Palmyre, qui avait longtemps habité Constantinople; il donne, d'après ce voyageur, de curieux détails sur les prisons d'État à Byzance, sur la hiérarchie militaire et civile, et d'autres renseignements malheureusement mutilés par les copistes. Ce passage, malgré les lacunes irréparables qui le défigurent, pourra être utilement rapproché de la relation d'Ibn-Khordadbeh, dont nous avons entrepris autrefois la restitution [1]. — Ibn-Haukal conserve sa supériorité dans la description de la Mésopotamie; mais en revanche et de son propre aveu, Istakhri est beaucoup plus complet dans le chapitre suivant, consacré à la Perse proprement dite. Non-seulement les données topographiques sur le Fars occupent chez ce dernier une place plus considérable, mais ce qu'il ajoute sur les mœurs locales, le costume, les poids et mesures, l'état politique et religieux, l'historique des grandes familles persanes, la liste des hommes d'État et des écrivains célèbres, tous ces détails donnent à l'original une assez grande supériorité sur la copie [2]. Néanmoins, il faut savoir gré à Ibn-Haukal d'avoir, dans sa rédaction, détaché un feuillet de son carnet de voyage et agrémenté son récit, un peu sec en cet endroit, de certaines observations originales dont on voudrait le voir plus prodigue. Je vais essayer de traduire, malgré les lacunes et les obscurités du texte, une anecdote assez piquante dans laquelle il est personnellement en scène.

[1] Cf. *Journal asiatique*, janvier 1865.

[2] Cf. *Bibliotheca geogr. arab.* Pars prima, p. 96 et suiv.

Après avoir vivement reproché aux riches marchands de Perse leur faste arrogant et leur vanité de parvenus, il poursuit en ces termes[1] :

« J'ai rencontré à Basrah un de ces marchands persans, nommé Abou Bekr Ahmed ben Omar Saïrafi; c'était en l'année 355[2]. Je me présentai chez lui porteur d'une lettre qu'un personnage considérable lui adressait au sujet d'une affaire importante; il prit la lettre sans faire attention à moi, la lut et la mit de côté sans daigner jeter un regard sur moi. Cependant la personne qui lui écrivait lui recommandait de m'entretenir de l'affaire en question, de compléter, en m'interrogeant, les renseignements écrits, en l'assurant que je pourrais lui donner d'utiles indications; en un mot, elle rendait un excellent témoignage de mon savoir et s'exprimait sur mon compte dans les termes les plus flatteurs. Malgré cela, le marchand, se tournant vers un de ses serviteurs, se mit à parler de ses navires et de ses opérations commerciales. Irrité d'une pareille réception, mécontent du dédain qu'il me témoignait, je sortis brusquement de sa demeure. Il paraît qu'il remarqua mon départ et qu'il s'informa de ce que j'étais devenu. — « Quel est cet homme? lui de« manda-t-on. — L'ami d'un tel. — Eh quoi! lui dit-on, c'est « l'ami d'un grand personnage que vous traitez avec ce dédain! « Il vient de sortir plein de ressentiment. — Qu'on le ramène « chez moi! » s'écria le marchand, et sur son ordre, ses gens se dispersèrent dans différentes directions. Son secrétaire, ayant réussi à me rejoindre, me dit : — « Le Cheikh « regrette que vous vous soyez éloigné sans prendre congé de « lui, et, quand il a su par nous quelle émotion s'était emparée « de vous à votre départ, il nous a ordonné de courir à votre « recherche et de vous ramener chez lui. — Vrai Dieu,

[1] Texte, p. 206 et suiv.

[2] Le texte présente ici une lacune. Je pense avec l'éditeur qu'on peut lire ainsi au lieu de la date 305 que portent les copies. D'ailleurs, on verra plus loin dans le même récit qu'il est question de l'année 348 comme d'une date déjà ancienne.

« répondis-je, j'ai vu bien des rois, bien des chefs qui com-
« mandaient à des milliers d'hommes de toute condition, mais
« leur orgueil n'était rien auprès de la superbe et des dé-
« dains de cet homme. — Il en a bien le droit, répliqua
« mon interlocuteur. Sachez que le Cheikh étant tombé dan-
« gereusement malade en 348 fit son testament. Or, le tiers
« de son bien, en y ajoutant une certaine somme (car il n'a
« pas d'héritiers), s'élevait à 1 million de dinars[1], le tout en
« navires armés et frétés par lui, en sommes déposées chez ses
« agents, en traites payables à échéances fixes, ou bien en-
« core en pierres précieuses et en parfums, dont ses magasins
« sont remplis. Tous ces bâtiments, qui font voile vers l'Inde,
« le Zanguebar et la Chine, sont à lui ; il n'a point d'associé ;
« tout au plus cède-t-il quelquefois un de ses navires par com-
« plaisance et sans réclamer le fret ni le nolis. » Ces paroles m'étonnèrent ; je retournai chez le marchand, et celui-ci s'excusa du méchant accueil qu'il m'avait fait d'abord. En supposant même que ce n'était pas le tiers, mais la moitié de sa fortune dont il était question dans le testament, toujours est-il que je ne connais pas de négociant qui ait eu à sa disposition, ni de roi qui ait possédé une pareille somme. A vrai dire, un récit de ce genre ressemble à un rêve, à un conte de fées qui laisse le lecteur incrédule et méfiant. »

Après avoir consacré deux paragraphes assez maigres au Kermân et au Sind, sans rien ajouter d'important au texte qu'il avait sous les yeux, Ibn-Haukal, parvenu à l'extrême limite orientale de l'empire musulman, interrompt son récit. Dans un court avant-propos, il revient sur sa vocation de voyageur, sur l'ardeur avec laquelle il lisait et relisait les relations les plus en vogue, sur le soin qu'il mettait à interroger tous ceux qui avaient exploré les contrées lointaines. Le résultat de ses recherches ne semble pas l'avoir satisfait : « Presque toujours, dit-il, je constatais une ignorance pro-

[1] De dix à douze millions de francs, ce qui portait sa fortune à plus de trente millions, somme énorme au Xe siècle.

fonde chez mes interlocuteurs et des contradictions flagrantes dans le récit que je recueillais de leur bouche. C'est le sentiment de ces imperfections autant que mon goût pour les voyages qui m'ont inspiré l'idée de rédiger le présent ouvrage. » Puis, touché d'un scrupule dévot, il croit devoir s'excuser devant Dieu d'avoir donné à la lecture de ces relations profanes un temps qu'il eût mieux fait de consacrer à l'étude de la jurisprudence et des traditions[1]. Ce scrupule n'a rien qui nous étonne dans une conscience musulmane. Moukaddessi, son contemporain, et Yakout, trois siècles plus tard, ont éprouvé les mêmes alarmes. Pour désarmer la sévérité de l'école théologique, ils entassent preuves sur preuves afin de démontrer que la géographie a droit de cité parmi les sciences orthodoxes. Mais, malgré la justice de leur cause, ils n'ont jamais réussi à se disculper entièrement aux yeux des ouléma rigides, et c'est en partie à cette prévention absurde qu'il faut attribuer le silence qui s'est fait autour de leur nom.

Les derniers chapitres de son livre dénotent chez Ibn-Haukal une richesse de matériaux qui manque à son prédécesseur. Dans la description de l'Arménie, par exemple, il joint à ses observations bon nombre de renseignements qu'il emprunte à des voyageurs ou à des fonctionnaires, tels que Ibn Abis-Sadj, Muflih et enfin le merzuban *Sallar,* dont le nom revient aussi sous la plume de Maçoudi. Ici encore nous avons à signaler, à côté de détails géographiques plus complets, une ou deux anecdotes qui coupent agréablement le récit. Nous regrettons que les bornes de cette notice ne nous permettent pas de raconter l'étrange mésaventure dont il fut victime à Tiflis, récit qui prouverait, si on ne le savait déjà, que le formalisme musulman peut atteindre aux dernières limites de l'absurde. C'est à désespérer la bureaucratie de nos civilisations plus avancées[2].

[1] Texte, p. 236.

[2] Voyez l'anecdote de la page 243.

Le dernier chapitre intitulé : *Des pays au delà de l'Oxus*, justifie plus que tout autre le mérite d'originalité que nous revendiquons pour Ibn-Haukal dans la dernière partie de son ouvrage. Non-seulement ce chapitre jette une vive clarté sur le texte mutilé d'Istakhri, mais il fournit à l'érudition des données d'autant plus précieuses que le terrain est resté plus inexploré jusqu'à ce jour. Une addition importante, dont il convient de faire honneur au voyageur bagdadien, est le tableau des impôts fonciers et du rendement des provinces. Ce tableau, copié sur les états administratifs, mérite toute confiance, et, rapproché des évaluations correspondantes dans Kodâma et Ibn-Khordadbeh, il permet d'établir sur une base solide la statistique agricole et financière de l'empire des Khalifes au IVe siècle de l'hégire. S'il nous manque pour quelques contrées, par exemple pour le Khoraçân, il faut en conclure que l'auteur, n'ayant pas eu accès aux sources officielles, a préféré laisser cette lacune dans son livre plutôt que d'y insérer des chiffres douteux et des données de fantaisie.

Si incomplète que soit l'analyse qui précède, elle suffit pour disculper en partie notre voyageur de l'accusation de plagiat. Mais les éloges qu'il mérite s'appliquent, selon nous, exclusivement au fond de son travail; quant à la forme, hélas! nous la souhaiterions plus servile, puisqu'elle ne doit son originalité qu'à une élégance de faux aloi. C'est de la rhétorique de comptoir. Comme on regrette le ton un peu sec, mais clair et précis des vieux géographes, en présence de ces allitérations, de ces assonances péniblement assemblées qui déroutent le lecteur et ralentissent le récit! Il faut pourtant en prendre son parti. Dès cette époque, l'affectation et le mauvais goût pénétraient toutes les branches de la littérature. Moukaddessi n'a pas mieux évité cet écueil, et, tout en voulant faire autrement que ses émules, il a renchéri sur leurs défauts en tant qu'écrivain. Puisque nous parlons de Moukaddessi, hâtons-nous d'ajouter que ce reproche est le seul que mérite ce merveilleux voyageur, dont, il y a dix ans, on

connaissait à peine le nom. On en jugera bientôt. M. de Goeje nous annonce pour l'année prochaine la publication du texte complet, qui formera le tome troisième de sa collection. Une copie, exécutée sur l'exemplaire de Sainte-Sophie, est maintenant entre ses mains et sans doute déjà collationnée sur la copie de Berlin; l'impression du texte est donc probablement commencée. Ce sera la perle rare, le joyau inestimable de la collection; nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'il sera monté avec le goût et le fini qu'on est en droit d'attendre d'une main aussi exercée.

Cependant la tâche du savant éditeur ne prendra pas fin avec la publication du troisième volume. Après avoir reconquis, au prix de tant d'efforts, des trésors que le temps n'avait pas épargnés, le droit, disons-mieux, le devoir de l'éditeur est de les rendre accessibles au grand public. J'ai déjà eu l'occasion de m'expliquer[1] sur le plan que M. de Goeje devrait, selon moi, adopter pour faire bénéficier la science du fruit de ses recherches, et je suis heureux de me trouver en conformité de vues avec une autorité plus imposante que ne le serait la mienne, celle de notre savant confrère, M. Defrémery. Nous pensons que l'ordre suivi dans la seconde partie de la Bibliothèque géographique devrait être celui-ci. Fondre en une traduction unique les deux traités d'Istakhri et d'Ibn-Haukal, en suivant de préférence le second, puisqu'il est plus détaillé. — Donner en note les variantes d'Istakhri, quand elles ont peu d'étendue; réserver pour un appendice les fragments d'ailleurs peu nombreux où il s'éloigne de son collaborateur. Quant à Mokaddessi, il ne peut être comparé à aucun de ses compatriotes : il a pris à tâche de n'en copier aucun et de tout tirer de son propre fonds. Il mérite donc d'être traduit *in extenso* et d'occuper un ou deux volumes de la collection. Ce travail une fois terminé, il resterait encore à rédiger un vaste index pour la commodité des recherches, et un voca-

[1] Cf. *Journal asiatique*, v° série, t. XVIII, p. 434.

bulaire des mots techniques qui se rencontrent plus souvent chez les géographes qu'ailleurs.

Voilà ce que nous nous proposions de faire pour Mokaddessi. Voilà ce que M. de Goeje, plus favorisé et mieux préparé que nous, fera pour la collection entière dans un avenir qui n'est pas éloigné. La rapidité du travail ne nuit jamais chez le savant professeur de Leyde au mérite de l'exécution : les deux volumes qu'il vient de nous donner en deux années en sont la preuve. Remercions-le dès à présent du service qu'il rend à nos travaux, et souhaitons qu'il puisse bientôt inscrire son nom avec un légitime orgueil sur le piédestal du monument qu'il élève à l'érudition orientale.

Barbier de Meynard.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME Ier, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



